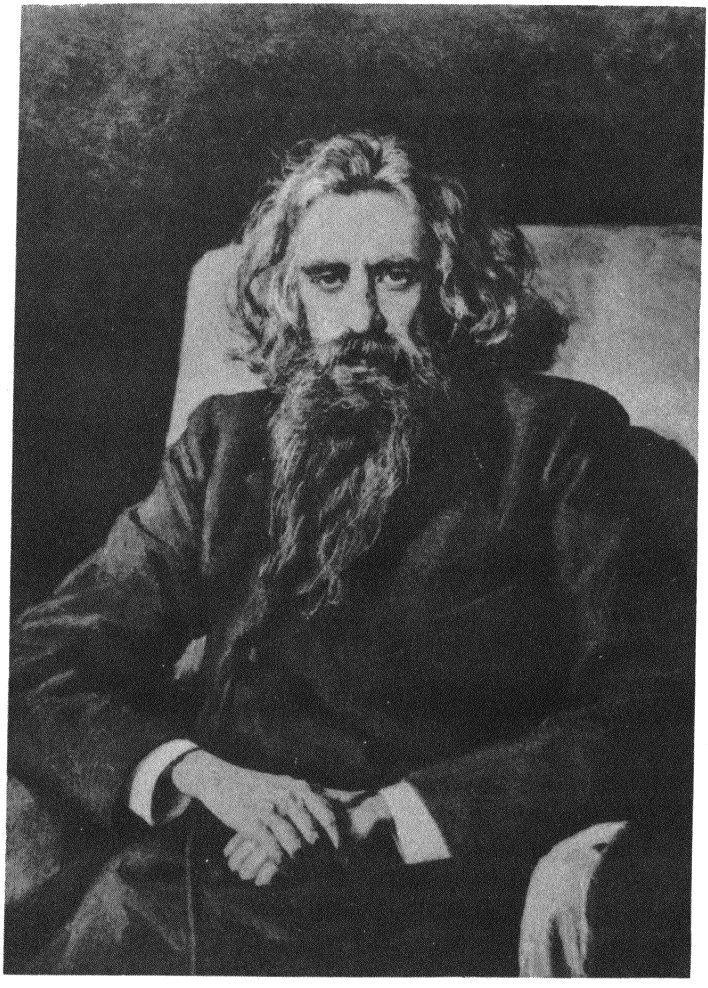
Die Staatslehre Solowjews

Bearbeitet von Dr. K. Ambrozaitis



Die Staatslehre Wl. Solowjews

Bearbeitet von Dr. K. Ambrozaitis

Mit Bildnis Solowjew

1927

Ferdinand Schöningh / Verlag
Paderborn

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh
Paderborn

Inhaltsverzeichnis.

Literatur 5
Vorwort 9
Einleitung 11

Abschnitt I.

Die ethischen Grundlagen der Solowjewschen Staatstheorie. 15

Abschnitt II.

Entstehung und Wesen des Staates. 33

§ 1. Sittlich-natürliche Notwendigkeit des Staates und Mitleidsgefühl als staatsbildendes Prinzip 35
§ 2. Das Wesen des Staates 45

Abschnitt III.

Die Aufgabe des Staates. 53

§ 1. Die Staatspflicht im allgemeinen 55
§ 2. Die staatliche Rechtsordnung 58
§ 3. Die Schutzpflicht des Staates und der Sinn des Krieges . 64
§ 4. Die wirtschaftliche Ordnung 68
§ 5. Staat und Kirche — ihre gegenseitigen Beziehungen und die Grenze ihrer Tätigkeit 73
Würdigung der Solowjewschen Staatslehre. 83
Anhang zum ersten Abschnitt 101
Anhang zum zweiten und dritten Abschnitt 105

Literatur.

a) Die russische Literatur.

Wl. Solowjew, Gesammelte Werke:
I: Ausgabe Petersburg 1901—1903, Bd. 1—7.
II: Ausgabe Petersburg 1911, Bd. 1—10.

Wl. Solowjew, Briefe. Petersburg 1923.

Wl. Solowjew, Rußland und die Universal-Kirche. Moskau 1911.

Berdjajew N., Philosophie der Freiheit. Moskau 1911.

Berdjajew N., Philosophie der Ungleichheit. Berlin 1923.

Berdjajew N., Sinn der Geschichte. Berlin 1923.

Nowgorodzew P., Von dem gemeinschaftlichen Ideale. Moskau 1917.

Nowgorodzew P., Vorlesungen aus der Geschichte der Rechtsphilosophie, 4. Aufl. Moskau 1918.

Petraschitcki L., Theorie des Rechtes. Bd. I. Petersburg 1909.

Petraschitcki L., Theorie des Rechtes. Bd. II. Moskau 1910.

Fürst Eug. Trubezkoj, Die Weltanschauung Wl. Solowjews. 2 Bde. Moskau 1913.

Fürst Eug. Trubezkoj, Sinn des Lebens. Berlin 1923.

Wedenski Al., Mistizismus und Kritizismus Wl. Solowjews. Prag 1924.

Die Probleme des russischen Religionsbewußtseins (Sammlung der Abhandlungen). Berlin 1924.

b) Die deutsche Literatur.

Solowjew Wl., Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. 4 Bde. Stuttgart 1922.

Bistras L., Die Moralphilosophie Wl. Solowjews. Kaunas 1922.

Boxa J., Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1923.

Cathrein V., Moralphilosophie. 2 Bde. 6. Aufl. Leipzig 1924.

Cathrein V., Der Sozialismus. 14. Aufl. Freiburg i. Br.

Chamberlain H. St., Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. 2 Bde. XIV. Aufl. München 1922.

Chamberlain H. St., Politische Ideale. München 1916.

Eucken R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 12. Aufl. Leipzig 1918.

Fichte J. G., Der geschlossene Handelsstaat. Tübingen 1800.

Fichte J. G., Die Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808.

Fichte J. G., Staatslehre. Berlin 1820.

Grabmann Mr., Thomas von Aquin. München 1924.

Grabmann Mr., Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. München 1924.

Haessle J., Das Arbeitsethos der Kirche nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und Leos XIII. Freiburg i. Br. 1923.

Hegel G. Fr. W., Grundlinien der Philosophie des Rechtes. 2. Aufl. Berlin 1840.

Hegel G. Fr. W., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 3. Aufl. Berlin 1848.

Hertling Grg., Recht, Staat und Gesellschaft. 6. Aufl. München 1918.

Illinek G., Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl. Berlin 1914.

Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Tübingen 1922.

Krabbe H., Die moderne Staatsidee. 2. Aufl. Haag 1919.

Lampert U., Rechtspflichten des Staates. Freiburg, Schweiz 1924. (Festausgabe der juristischen Fakultät der Universität Freiburg, 1924.)

Lange E. M., Wl. Solowjew. Mainz 1924.

Masaryk Th. G., Rußland und Europa. Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie. 2 Bde. Jena 1913.

Messer A., Geschichte der Philosophie. 3 Bde. 6. Aufl. Leipzig 1923.

Messer A., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart 1922.

Oppenheimer Fr., Der Staat. Frankfurt a. M. 1923.

Pesch H., Ethik und Volkswirtschaft. Freiburg i. Br. 1920.

Pesch H., Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung (1901—1909). Freiburg i. Br.

Rachfal F., Staat, Gesellschaft, Kultur und Geschichte. Jena 1924.

Reinke J., Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Freiburg i. Br. 1923.

Rohner A., Thomas von Aquin oder Max Scheler.
„Divus Thomas" (Jahrbuch für Philosophie) 1923, Oktober, 1. Bd., 3. Heft.

Sacher H., Der Bürger im Volksstaat. Freiburg i. Br. 1921.

Saitschik R., Der Staat und was mehr ist als er. München 1919.

Sawicki Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 4 Bde. Paderborn 1923.

Scheler Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 2. Aufl. Halle 1921.

Scheler Max, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3 Bde. Leipzig 1923.

Schilling Otto, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1923.

Schilling Otto, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914.

Schilling Otto, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1910.

Sentroul Ch., Kant und Aristoteles. München 1911.

Steffes J. P., Die Staatsauffassung der Moderne. Freiburg i. Br. 1925.

Sternberg K., Staatsphilosophie. 2. Aufl. Berlin 1923.

Steppuhn Fr., Wl. Solowjew. Inaugural-Dissertation. Leipzig. (Jahr des Erscheinens nicht vermerkt.)

Tischleder P., Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M.-Gladbach 1923.

Trukanas K., Die Geschichtsphilosophie Wl. Solowjews. Inaugural-Dissertation. Münster 1924.

Überweg Frd., Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. Bd. Berlin 1915. III. Bd. Berlin 1924. IV. Bd. Berlin 1923.

Wittmann M., Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920.

Vorwort.

Indem ich diese Arbeit veröffentliche, fühle ich mich verpflichtet, meine Hochachtung und Dankbarkeit für die Anregungen und Anleitungen denjenigen geistigen Führern auszusprechen, welche mir die von der Philosophia perennis beleuchteten intimen Pfade offenbarten, auf denen der Mensch zum absoluten Guten emporstrebt.

Die ersten Anregungen zu philosophischen Studien verdanke ich dem hochverehrten Herrn Professor Tschelpanow, dessen philosophischen Vorlesungen ich an der Universität zu Moskau zuhörte. Der Zweck meiner Grundstudien war damals die russische Literatur; das Genie des Professors gab aber meinen Studien eine neue Richtung, und ich bin ihm für meine erste Selbstbestimmung auf dem Wege zu meiner Seelenreife in erster Reihe zu Dank verpflichtet.

Für die Teilnahme an meinem geistigen Fortschritte sowie für die geistreiche Unterstützung in dieser meiner Arbeit gebührt ganz besonderer Dank meinem lieben hochverehrten Lehrer Herrn Universitäts-Professor Dr. Rohner in Fribourg (Schweiz).

Ich möchte es als mein Glück betrachten, daß das von der Alma Mater Friburgensis entflammte Feuer nie in meinem Leben erlöschen möchte.

Bei dieser Gelegenheit spreche ich auch meinen herzlichsten Dank dem Verleger, Herrn Ferdinand Schöningh, aus, welcher, nicht achtend der jetzigen schweren wirtschaftlichen Lage, es übernommen hat, die Arbeit zu veröffentlichen.

Dr. K. Ambrozaitis.

Einleitung.

Zwei entgegengesetzte Geistesströmungen bemerken wir im Leben Rußlands im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts: die der Slawophilen und die der sog. Westler. Das Ideal der Slawophilen war: Orthodoxie, Selbstherrschaft und slawisch-russische Nationalität. Die Westler lehrten gerade das Gegenteil. Ihre Philosophie richtet sich mit allem Scharfsinn gegen die offizielle Orthodoxie und die verhaßte Autokratie. Die Westler wollten von der Religion im allgemeinen und von der Orthodoxie im besondern gar nichts wissen. Metaphysik und Religion erklärten sie als Betrug und unnützen Ballast. Ebenso radikal wollten die Westler mit vielen staatlichen Einrichtungen verfahren. Sie verlangten radikalere Reformen im Sinne des Sozialismus mit seinen verschiedenen Schattierungen. Als Abarten und Folgen des russischen Sozialismus des vorigen Jahrhunderts dürfen der destruktive Anarchismus, der Nihilismus und der heutige Bolschewismus betrachtet werden. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts schuf Leo Tolstoj mit seiner Lehre vom „sich dem Bösen nicht zu widersetzen" eine neue Richtung, die religiös-sittlicher Anarchismus oder moralischer Subjektivismus genannt werden kann. Tolstoj bildet sich sein persönliches eigenes „Urchristentum", wobei er nicht allein den Krieg, sondern auch den Staat, das Eigentum, ja die Gebote des Heilandes ablehnte und Christi Worte nur als allgemein angegebene Richtlinien gelten lassen will.

Der tief religiös-mystische Wladimir Solowjew stellt seine eigene Staatslehre auf. Er kämpft mit aller Entschiedenheit gegen die grenzenlose Idealisierung Rußlands durch die Slawophilen, indem er die Schwächen der Orthodoxie und die Notwendigkeit der Union mit der römisch-katholischen Kirche nachweist und die Reformbedürftigkeit des russischen Staates betont. Gegen das materialistische Westlertum und den anarchistischen Tolstoismus kämpft Solowjew, indem er Metaphysik

und Religion gelten läßt und die Notwendigkeit des Staates samt allen seinen Einrichtungen behauptet.

Solowjew hat zwischen den zwei gegensätzlichen Staatsphilosophien des Liberalismus und des Sozialismus die gesunde und vernünftige Mitte gesucht durch eine auf dem Naturrecht ruhende und damit ethisch verankerte Staatslehre. Die Hauptformen des Gemeinschaftslebens versucht Solowjew aus drei moralischen Prinzipien der menschlichen Natur: Scham, Mitleid und Ehrfurcht abzuleiten und ihre Entstehung verständlich zu machen. „Es ist selbstverständlich", sagt Solowjew, „daß die Grundformen des allgemeinen menschlichen Lebens ihre Quelle in den die Menschennatur bestimmenden Prinzipien haben müssen".[1]

In seinen ausführlichen Erwägungen über den Staat wollte Solowjew hauptsächlich die Frage nach den Verhältnissen der wahren Religion, der Kirche mit der gesunden Politik lösen, d. h. die gegenseitigen Förderungen in der Herstellung des Reiches Gottes.

Selbst die Aufgabe, die „Hauptforderungen", seines besten Werkes „Rechtfertigung des Guten" bestimmt Solowjew als „die Feststellung des inneren und allseitigen Zusammenhanges im absoluten Moralprinzipe zwischen der wahren Religion und einer gesunden Politik".[2]

Dem Ideale „der christlichen Politik" hat Solowjew sich so sehr hingegeben, daß in der mittleren Periode seiner Tätigkeit eine gewisse Erkaltung in philosophischen Fragen bemerkbar ist.[3]

Wir halten es für notwendig, hier den Unterschied im Begriffe des staatlichen Wesens zu bemerken, den Solowjew während der ersten Periode seiner philosophischen Tätigkeit entwickelte, von jenem Begriffe des staatlichen Wesens und seiner Aufgabe, die Solowjew in seinen letzten Werken, hauptsächlich in der „Rechtfertigung des Guten" und in den „Drei

[1] Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 233 (russ.) Bd. 2.

[2] „Rechtfertigung des Guten" (russ.), S. 4. St. Petersburg.

[3] Fürst E. Trubezkoj, „Weltanschauung Wl. Solowjews", Bd. II, Seite 41.

Gesprächen", uns darstellte. In der erstenPeriode stellte sich Solowjew den Staat mit seinen sämtlichen Einrichtungen als einen organischen Teil des Reiches Gottes vor.[1] Dieser Frage sind folgende Werke Solowjews der früheren und mittleren Periode gewidmet: „Die Geschichte und Zukunft der Theokratie" (1885—1887), „Rußland und die allgemeine Kirche" (1889), „Kritik der abstrakten Prinzipien" (1877—1881), „Die geistigen Grundlagen des Lebens" (1882—1889), „Philosophische Grundlage des vollkommenen Wissens" (1887) und „Die Vorlesungen über das Gottmenschentum" (1877—1881).

In der zweiten Periode dagegen, „mit dem Erwachen der Lebenspraxis",[2] wie er selbst bekennt, ist der Staat „ein Teil rein menschlicher Beziehungen".[3] Die Rolle des Staates ist hier eine dienstliche.[4] Der Staat ist nur das notwendige Werkzeug, die notwendige Bedingung für die Verwirklichung des Guten im Leben der Menschheit und hört auf, sobald diese Aufgabe bis zu Ende erfüllt wird. Die dienstliche Rolle des Staates nachdrücklich kennzeichnend, fährt Solowjew in „Die Rechtfertigung des Guten" so fort: „Niemals werden wir an Stelle der Menschheit den Staat stellen. Vorübergehende Formen und Werkzeuge einer geschichtlichen Tätigkeit der Vorsehung werden wir nicht als das eigentliche Wesen und Ziel dieser Tätigkeit ansehen."[5] Seinem Wesen nach besitzt der

[1] Fürst E. Trubezkoj „Weltanschauung Wl. Solowjews" Bd. II, S. 24—38, und „Rußland und die allgemeine Kirche". Moskau 1911. S. XVI.

[2] W. Solowjew, Vorwort zu den Werken Platons.

[3] „Rechtfertigung des Guten", S. 196.

[4] „Solange der Staat alles bedeutet, ist ein Gemeinwesen der Menschen untereinander bedeutungslos. Sobald aber die Ziele des Lebens über das Staatenwesen hinausgehen, da werden lebendige Kräfte innerhalb der menschlichen Gesellschaft frei und hören auf, sklavisch dem Staat zu dienen. Sie geben sich schon nicht mehr damit zufrieden, ein äußeres Gleichgewicht zu begründen, sondern streben danach, ein höheres Ideal freier innerer und moralischer Wechselwirkuug herzustellen, wobei der Staat mit seinen äußeren, das Leben umrahmenden Formen und Normen nur eine vermittelnde Übergangstufe darstellt." (Vom Christlichen Staate, S. 377 [russ.], Bd. III.)

[5] „Rechtfertigung des Guten", S. 197—8 und 501, 503.

Staat nicht die absoluten Prinzipien, sondern er hat sie vor sich, er handelt nicht in seinem eigenen Namen, sondern „im Namen des Vaters". Die einzige Vertreterin der höheren Prinzipien ist die Kirche. Aber sowohl der Staat wie auch die Kirche sind im Dienste für die Verwirklichung des Guten im Leben des Weltganzen. Es steht aber vor uns die wichtige Aufgabe, das Gebiet ihrer eigenen Tätigkeit und ihren „inneren und allseitigen Zusammenhang im absoluten Moralprinzipe" zu bestimmen, oder mit andern Worten, — wir müssen uns klar machen, wie das Gute im sozialen Leben der Menschen sich allmählich verwirklicht.

Der Staat ist aber nur eine Seite des sich verwirklichenden Guten, insofern das Gute durch das Mitleidsgefühl sich offenbart. Das Wirken des Mitleidsgefühls kommt in der Wohltätigkeit des Staates zum Ausdruck. Der Staat verleiht dem Mitleidsgefühle die Wirklichkeit und bietet ihm die Möglichkeit, sich zu entwickeln und weitere Gebiete zu ergreifen. In diesem Sinne entwickelt Solowjew seine philosophischen Gedanken über den Staat, nämlich er versucht zu beweisen, daß der Staat nichts anderes ist als „das organisierte Mitleid".

Abschnitt I.

Die ethischen Grundlagen der Solowjewschen Staatstheorie.

Die ganze Menschheit wird von Solowjew als ein gewisser Organismus gedacht, der sich in einer beständigen, den raumzeitlichen Verhältnissen angemessenen Entwicklung befindet. Der moralische Sinn dieser Entwicklung und überhaupt der Sinn des menschlichen Lebens besteht „in dem Dienste des reinen allumfassenden und allmächtigen Guten".[1] Damit der Mensch dem Guten dienen könne, muß es sich aber vor dem menschlichen Bewußtsein rechtfertigen. Diese allerwichtigste Frage zu lösen, vermag nach Solowjew nur die Moralphilosophie.

„Der eigentliche Gegenstand der Moralphilosophie ist der Begriff des Guten. Durch die Erfahrung angeregt, soll die Vernunft den Inhalt dieses Begriffes enthüllen und zugleich uns über den notwendigen Inhalt oder den Sinn des Lebens aufklären."[2] Solowjew bestimmt den Inhalt des Guten auf zweifache Weise: negativ, indem er die Unabhängigkeit der Ethik von der positiven Religion und Metaphysik behauptet, und positiv, indem er die ersten keimhaften Elemente der Moral als von vornherein der menschlichen Natur gegeben nachzuweisen versucht. Der Begriff der Ethik ist nach Solowjew viel weiter als derjenige der positiven Religion. Die Moral bietet der Religion die allgemeine Grundlage. Also ist die Religion in gewissem Sinne abhängig von der Ethik, nicht umgekehrt. Solowjew will aber keineswegs ohne weiteres behaupten, daß die Moral von jeder Religion unabhängig sei, d. h. auch von der Naturreligion, von der unsere moralischen Handlungen ihre Sanktion erhalten. „Wir können nur dann bewußt und vernünftig Gutes tun, wenn wir an das Gute, an seine objektive, selbständige Bedeutung in der Welt glauben; wenn wir mit anderen Worten an die moralische Ordnung, an die

[1] Solowjew W., Rechtfertigung des Guten. Stuttgart 1916. Vorwort XXII.

[2] Bistras L., Moralphilosophie Wl. Solowjews. Kaunas 1922. S. 7.

Vorsehung, an Gott glauben."[1] Zu der natürlichen Religion rechnet also Solowjew den Glauben an Gott, die Vorsehung und die Unsterblichkeit. In diesem Sinne behauptet Solowjew die engste Abhängigkeit der Ethik von der Religion. „Ihrem Wesen nach befindet sich die Ethik in engster Verbindung mit der Religion."[2] Solowjew erklärt die Unabhängigkeit der Ethik von der Religion in dem Sinne, daß die verschiedenen Religionen ganz gleiche Ansichten über Pflichten des Menschen das Gute und das Böse vertreten. Von diesen „weitgehenden religiösen Unterschieden" erweist sich die Ethik unabhängig.[3]

Die Ethik besitzt also ihr eigenes Objekt unabhängig von der positiven Religion. Ebenso erweist sich die Ethik unabhängig von der theoretischen Philosophie, insbesondere von der Erkenntnislehre. Denn, „indem die Vernunft eine Moralphilosophie schafft, entwickelt sie nur auf dem Wege der Erfahrung die ihr von Anfang an eigene Idee des Guten", oder, was dasselbe ist, die primäre Tatsache eines moralischen Bewußtseins. Und insofern, als sie das tut, geht sie nicht über die Grenzen ihres Gebietes hinaus, oder . . . ist die Anwendung der Vernunft hier immanent . . . „Einfacher gesprochen heißt das, daß wir in der Moralphilosophie nur unsere innere Beziehung zu unseren eigenen Handlungen erforschen, d. h. etwas fraglos unserer Erkenntnis Zugängliches."[4]

Die metaphysische Frage nach der Willensfreiheit wird von Solowjew so gelöst, daß er die „moralische Notwendigkeit" annimmt.[5] „Diese moralische Notwendigkeit ist überhaupt die vollständige Abhängigkeit der Handlung von ihrer sie bestimmenden Ursache, „die einzig und allein in der Idee des

---

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 99. — Bistras L., Moralphilosophie Solowjews, S. 9.

[2] Ebenda, S. 5.

[3] Ebenda, S. 5—12. — Ebenso erklärt diese Frage E. Rudloff in seinem Werke „Russische Philosophie", S. 71.

[4] Ebenda, S. 12.

[5] Solowjew versprach, die Willensfreiheit eingehender in der theoretischen Philosophie zu erörtern, die jedoch wegen seines frühen Todes unvollendet blieb. (Siehe Rechtfertigung des Guten, S. 28, Anmerkung.)

Guten besteht."[1] Damit verneint Solowjew nicht die unbedingte, absolute Freiheit der Wahl,[2] er verneint nur die Freiheit des Willens bei der moralischen Selbstbestimmung. „Ich sage nicht, daß es eine solche Freiheit des Willens nicht gebe, ich behaupte nur, daß es eine solche Freiheit in moralischen Handlungen nicht gibt, in diesen Handlungen ist der Wille nur das Bestimmte, das Bestimmende aber ist die Idee des Guten oder das moralische Gesetz."[3] Die Handlungen des Menschen werden durch die „Klarheit und Fülle" der Idee des Guten und durch die „Empfänglichkeit" der menschlichen Natur in bezug auf das Gute bestimmt.[4]

Zuerst sucht Solowjew die Keime der Moral im Menschen selbst zu entdecken; denn jede Moral, wenn sie nicht „kraftlos und fruchtlos bleiben will", muß sich auf den festen Boden der moralischen Natur des Menschen stützen.[5] Jetzt entsteht aber die Frage, ob wir in diesem Falle von einer allgemein gültigen Moral sprechen können. Solowjew gibt uns eine positive Antwort. „Ungeachtet aller Verschiedenheit der geistigen Entwickelung in der Vergangenheit und der Zukunft des Menschengeschlechts, ungeachtet aller individuellen Abweichungen und aller umfassenderen Einwirkungen von Rasse, Klima und von historischen Bedingungen, ist eine unteilbare Grundlage einer allgemeinen menschlichen Moral dennoch vorhanden, und auf ihr muß sich alles Bedeutende auf dem Gebiete der Ethik aufbauen und behaupten. Die Anerkennung dieser Wahrheit hängt keineswegs von dieser oder jener metaphysischen oder wissenschaftlichen Anschauung über die Abstammung des Menschen ab."[6] Solowjew stimmt mit Darwin überein, daß der soziale Charakter der menschlichen Natur viel Gemeinsames mit den sozialen Instinkten der Tiere hat. Es gibt jedoch ein Gefühl, das keinem allgemeinen Nutzen dient, das den allerniedrigsten Menschen gemein ist und das doch den höchsten

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 24.

[2] Ebenda S. 26; sowie S. 167: „Der gute Wille muß sich selbst Gesetz (autonom) sein."

[3] Ebenda S. 24. [4] Ebenda S. 25. [5] Ebenda S. 29.

[6] Ebenda S. 43.

Tieren fehlt, das ist die Scham. „Kraft dieses Gefühls schämt sich der wildeste und unentwickeltste Mensch jenes physiologischen Aktes, der nicht nur seine eigene Begierde und seine Bedürfnisse befriedigt, sondern auch nützlich und notwendig zur Erhaltung der Art ist; d. h. er hält ihn für etwas, was nicht sein darf und verbirgt ihn daher."[1] Sehr ausdrücklich betont Solowjew das Vorhandensein und die Bedeutung der geschlechtlichen Scham. In diesem Gefühl sieht er „das tatsächliche unbedingt unterscheidende Merkmal des Menschen gegenüber den niederen Naturreichen, da kein Tier dieses Gefühl auch nur im geringsten Grade besitzt, während es beim Menschen seit unvordenklichen Zeiten in Erscheinung tritt und dann einer Weiterentwicklung unterliegt.[2] Die Bedeutung dieses Gefühls besteht darin, daß hier der Mensch in Wirklichkeit sich selbst von der ganzen physischen Natur scheidet, und nicht nur von der äußern, sondern auch von seiner eigenen.[3] In diesem Falle ist der Gegenstand des Schamgefühls wichtig. Der Mensch erkennt hier als Beschämendes nicht nur eine zufällige Abweichung von irgendeiner moralischen Norm, sondern auch den eigentlichen Wesenskern jenes Naturgesetzes, dem die ganze organische Welt gehorcht. Nämlich „die Tatsache, daß der Mensch sich zuerst und am meisten gerade des eigentlichen Wesenskernes des tierischen Lebens oder der wichtigsten Ausdrucksform seines natürlichen Daseins schämt, zeigt ihn als ein über dem Tiere und über der Natur stehendes Wesen".[4] In diesem Sinne könnte der Mensch „als ein Scham empfindendes Tier bezeichnet werden".[5] Das Schamgefühl erinnert den Menschen daran, daß er ein höheres Wesen ist und daß er keineswegs als Werkzeug der Natur diene.

Das Gefühl ist aber nur eine Mahnung. Durch die Einwirkung der Vernunft wird es zum Prinzipe der Askese umgewandelt.[6] Ganz allgemein lautet diese logisch vorausgesetzte Norm so: Das tierische Leben soll im Menschen dem geistigen untergeordnet sein, oder „ordne das Fleisch dem Geiste unter,

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 30. [2] Ebenda S. 33.
[3] Ebenda. [4] Ebenda S. 153. [5] Ebenda S. 152.
[6] Ebenda S. 47.

so viel dieses für die Würde und Unabhängigkeit deines Geistes notwendig ist".[1] Da aber das Schamgefühl eine allgemeine menschliche Eigenschaft ist, so ist die in ihm enthaltene Forderung allgemeinen Charakters und bildet ein moralisches Prinzip, das die pflichtgemäße Beziehung des Menschen zur äußeren Natur oder zu dem, was niederer als er selbst ist, bestimmt.

Der wahre Sinn des Prinzipes der Askese besteht also in der Enthaltsamkeit. Die Enthaltsamkeit als solche ist aber nicht das absolut Gute in sich allein. Denn Selbstbeherrschung kann dazu benützt werden, um dem Nächsten zu schaden, und ein „starker Wille kann auch ein böser Wille sein".[2] Wiederum, wenn jemand in seinem Suchen nach Wahrheit mäßig oder in dem Wohlwollen gegen seinen Nächsten enthaltsam ist, so wird er verurteilt werden. Die Oberherrschaft des Geistes über das Fleisch ist notwendig, „um besser im Sinne des Guten wirken zu können".[3] Das kann nämlich nur unter der Bedingung gelten, wenn es sich mit dem altruistischen Prinzipe, das auf dem Gefühle des Mitleides begründet ist, verbindet.

Solowjew beweist weiter, daß es im Menschen neben dem Schamgefühl das Gefühl des Mitleides gibt, das die Grundlage für die Beziehungen zu den Mitmenschen und überhaupt allen Lebewesen bildet. Dieses Mitleidsgefühl besteht ganz allgemein darin, „daß ein gegebenes Wesen in entsprechender Weise fremdes Leid oder fremde Bedürfnisse empfindet, d. h. daß es sich in bezug auf diese Leiden mehr oder weniger mitfühlend äußert, indem es auf solche Art, in höherem oder geringerem Grade, seine Solidarität mit andern zum Ausdruck bringt".[4]

Dieses Gefühl ist ebenso primär und angeboren wie auch das Schamgefühl. Außerdem besitzen dieses Gefühl nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere. Trotzdem ist das Mitleid ein individuelles — moralisches Gefühl. Hätte das Mitleidsgefühl nur den sozialen Charakter, dann könnten die Lebewesen nicht Mitleid mit den Gliedern anderer sozialer Kreise fühlen. Wir kennen jedoch die zahlreichen Tatsachen der

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 51.
[2] Ebenda S. 66. [3] Ebenda S. 66. [4] Ebenda S. 37.

zärtlichsten Liebe verschiedener Tiere, die recht verschiedenen zoologischen Gruppen angehören. Die Behauptung, daß das Mitleidsgefühl nur unter den Menschen einer und derselben Gesellschaft zutage tritt, hieße, daß wir von den Menschen schlimmer denken würden als von den Tieren.[1] Daß der individuelle, psychische Wesenskern des moralischen Zusammenhanges nichts anderes ist als Mitleid, beweist uns insbesondere die Elternliebe, diese erste Grundlage, aus der dann die ganze Mannigfaltigkeit der inneren und äußeren sozialen Beziehungen erwächst. „Denn in welchen andern seelischen Gefühlen könnte wohl die allererste Solidarität der Mutter mit ihren schwachen, ganz und gar von ihr abhängigen Kindern zutage treten?" Im Wesen der elterlichen Beziehungen zu ihren Kindern liegt also nichts anderes als das Mitleidsgefühl und selbst die Mutterliebe bezeichnet Solowjew als Mitleid. „Die Mutterliebe oder das Mitleid bilden die ersten grundlegenden Äußerungen altruistischer Beziehungen."[2]

Solowjew betont sehr ausdrücklich, daß nur das Mitleid unsere moralische Beziehung zu allen andern Lebewesen bestimmt. Durch dieses erkennt der Mensch eine objektive Wahrheit der Wesenseinheit oder Solidarität. „Das Gefühl des Mitleids drückt nicht nur den seelischen Zustand der gegebenen Person, sondern auch eine gewisse, allgemein objektive Wahrheit aus, nämlich die Wahrheit der Wesenseinheit oder der realen Solidarität aller Wesen miteinander.[3] Diese Solidarität ist nicht ein eingebildeter gedachter Zustand, sondern tritt im Mitleidsgefühl als Realität auf. Das Mitleidsgefühl beweist uns „durch die Tat das Vorhandensein einer gewissen, vor aller Erfahrung liegenden Verbindung aller Einzelwesen untereinander, die empirisch wohl voneinander getrennt sind, sich aber dennoch mehr und mehr in ebenderselben empirischen Wirklichkeit zu vereinigen suchen".[4] Dieses Gefühl ist also in allen real, und es gibt eine Gemeinschaft unter den Lebewesen. Das Mitleid ist ganz altruistisch; dagegen kann die

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 39.
[2] Ebenda S. 88. [3] Ebenda S. 178. [4] Ebenda S. 179.

Mitfreude, Mitliebe auch eigennützig, egoistisch sein. Wegen einer geliebten Person oder wegen ihres Heiles kann man einem andern Menschen großen Schaden zufügen.[1] Dem Mitleide ist der Egoismus fremd. Die Handlungen, die sich aus dem Mitleide ergeben, sind gerecht und „sowohl von der Vernunft als vom Gewissen vollkommen gerechtfertigt".[2] So wird das Mitleidsgefühl in der altruistischen Moral zum Prinzip der moralischen Beziehungen erhoben.[3] Dieses Prinzip bestimmt nicht alle moralischen Beziehungen, sondern nur auf dem sozialen Gebiete. Das Mitleidsprinzip setzt etwas Absolutes und Einheitliches voraus, nämlich die Bedeutung jedes einzelnen als Selbstzweckes.[4] Das bedeutet aber keineswegs eine materielle oder qualitative Gleichheit aller Wesen, sondern das gleiche Recht auf Dasein und Entwickelung der eigenen und positiven Kräfte.[5]

Der aus dem Mitleidsgefühle sich ergebende Grundsatz der Beziehungen zu allen andern Lebewesen kann so formuliert werden: „Handle an andern so, wie du wolltest, daß sie an dir handeln sollen",[6] oder „füge niemandem etwas zu, was du selbst von andern nicht erfahren möchtest".[7] Der so formulierte Grundsatz des Altruismus enthält zwei Teile: einen negativen, der das Prinzip der Gerechtigkeit ist, und einen positiven, der das Prinzip des Mitleides ist. Der Unterschied ist aber mehr ein scheinbarer, als ein tatsächlicher; denn „Mitleid setzt Gerechtigkeit voraus, Gerechtigkeit aber erfordert Mitleid, beide sind also nur verschiedene Seiten, verschiedene Ausdrucksformen für ein und dasselbe.[8] Die Gerechtigkeit ist nur der objektive Ausdruck des Mitleides. Die Unteilbarkeit des altruistischen Prinzips bildet zugleich den inneren Zusammenhang „zwischen Recht und Moral, zwischen dem politischen und geistigen Leben der menschlichen Gesellschaft".[9]

---

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 70—71. — Die Liebe zum Nächsten wird nach Solowjew auch durch Mitleidsgefühl bestimmt. (Siehe ebenda S. 114.)

[2] Ebenda S. 84. [3] Ebenda S. 179. [4] Ebenda S. 86.
[5] Ebenda S. 86. [6] Ebenda S. 84. [7] Ebenda S. 85.
[8] Ebenda S. 85. [9] Ebenda S. 85.

In bezug auf die anderen Menschen gibt das moralische Gesetz dem Mitleidsgefühle die Form der Gerechtigkeit. Also fällt das Recht oder die Gerechtigkeit und der Staat als Verkörperung des Rechts in das Wirkungsgebiet des Mitleidsgefühles; denn die Gerechtigkeit, die das innere Prinzip des Staates ist, „ist gleichmäßig angewandtes Mitleid".[1] Mitleidslosigkeit ist nicht gerecht. „Einem andern nicht helfen wollen, heißt schon ein Unrecht zufügen."[2] Wenn ein Mensch Mitleid fühlt mit einem andern, so wird er ihm auch helfen. Also verpflichtet uns das Mitleid zu positiven und bestimmten Handlungen, nämlich ein anderes Wesen von seinen Leiden zu befreien oder ihm zu helfen, und es ruft damit in uns einen Willensakt, eine Tätigkeit hervor. „Wenn ich ein leidendes Wesen sehe, fühle ich Mitleid und in diesem Falle ist dieses Gefühl die direkte und genügende Ursache (causa efficiens), um mich zu einer tatkräftigen Hilfe aufzurufen."[3] Der Mensch erkennt beim Mitleidsgefühle einen andern als seinesgleichen an, er vergleicht die Zustände der andern mit seinen eigenen, und aus ihrer Gleichartigkeit folgert er die moralische Verpflichtung, diesem andern Teilnahme und Hilfe entgegenzubringen.

Das Helfen aus Mitleid trägt also durchaus altruistischen Charakter und darf absolut und immer gutgeheißen werden. Somit ist das Mitleid eine wahre Grundlage der altruistischen Handlungen und darin liegt die Grundlage aller pflichtgemäßen Beziehungen der Menschen untereinander in der bürgerlichen Gemeinschaft von Anbeginn der Familie bis zu den weltumfassenden Organisationen. „Aus dem engen Kreise mütterlicher Liebe, die bei den höheren Tieren schon so ungemein stark ist, kann dieses Gefühl beim Menschen sich immer mehr und mehr erweitern, von der Familie auf das Geschlecht und den Stamm, auf die bürgerliche Gemeinschaft, das ganze Volk und die ganze Menschheit übergehen und endlich den ganzen Umkreis alles Lebendigen im Weltall umfassen."[4]

---

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 498.
[2] Ebenda S. 85 und S. 109. [3] Ebenda S. 72.
[4] Ebenda S. 77.

So also bestimmen Scham und Mitleid unsere Beziehung zu unserer eigenen physischen Natur und zu andern Wesen, die unseresgleichen sind. Mit dieser Beziehung ist bei all ihrer Wichtigkeit die ganze Moral noch nicht erschöpft. Es bleibt uns unsere Beziehung zu dem, was höher als wir ist, zu bestimmen. Im Grunde dieses letzten Verhältnisses liegt das Ehrfurchtsgefühl (pietas), das ebenfalls primäres und angeborenes der menschlichen Natur ist.[1] Dieses Gefühl bildet die moralische Grundlage der Religion, und es geht über die Grenzen des Altruismus hinaus. Dem Altruismus liegt die Gleichberechtigung aller zugrunde. Die Ehrfurcht degegen beruht auf der Überlegenheit. Das sind die Beziehungen des Kindes zu seinen Eltern und die Verehrung der verstorbenen Väter (Ahnenkult). Die kindliche Beziehung zum höchsten Wesen bleibt zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern im Grunde genommen ein und dieselbe. „Der wildeste Kannibale und der vollkommenste Gerechte, sie stimmen je nach dem Grade ihres religiösen Bewußtseins darin überein, daß sowohl der eine als auch der andere nicht seinen eigenen Willen tun will, sondern den Willen des Vaters."[2] Hierin liegt die Grundlage des wahren Pietismus, der Religion und Moral miteinander verbindet und „unterschiedslos sowohl als religiöses Prinzip der Moral als auch moralisches Prinzip in der Religion bezeichnet werden kann".[3] Der eigentliche Sinn dieses Prinzipes besteht darin, daß der Mensch seine Abhängigkeit von einem über ihm stehenden Wesen anerkennt, oder mit andern Worten — er glaubt an die Vorsehung, an Gott.[4]

Diese drei grundlegenden Gefühle erschöpfen das Gebiet der möglichen und moralischen Beziehungen des Menschen. Der Mensch hat es entweder mit dem zu tun, was höher ist als er, oder mit einem ihm Gleichwertigen, oder mit dem, was unter ihm steht. Diese dreifache Beziehung ist eine Tatsache; wir sind tatsächlich dem Absoluten untergeordnet; wir sind allen andern Menschen gemäß den grundlegenden Eigenschaften

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 40.
[2] Ebenda S. 97. [3] Ebenda S. 97. [4] Ebenda S. 99.

des menschlichen Wesens gleich und in unserem Gemeinschaftsleben solidarisch, und endlich besitzen wir tatsächlich wesentliche Vorzüge vor der äußern physischen Natur. „Herrschaft über die Sinnlichkeit, Solidarität mit allen Lebewesen und freiwillige Unterordnung unter ein übermenschliches Prinzip — das sind die ewigen Grundlagen der persönlichen und allgemeinen Moral. Der Grund und die Tiefe dieser Grundlagen können sich entwickeln und erweitern, das Prinzip eines jeden dieser Gebiete menschlicher Beziehungen bleibt jedoch immer ein und dasselbe."[1] Diese reale dreifache Beziehung muß in die dreieinige Norm einer vernunfterfüllten Tätigkeit des Willens umgewandelt werden. Die subjektive Ethik geht also in die objektive Ethik über.

In dem Gesamtwesen der Menschheit erscheint diese allererste moralische Grundlage in der Form der ökonomischen Organisation, des Staates und der Kirche. „Die pflichtgemäße oder würdige Beziehung des Menschen zur höheren Welt, zu andern Menschen und zu der niedern Natur wird in ihrer Gesamtheit, in den Formen der Kirche, des Staates und des Wirtschaftslebens oder der Landwirtschaft organisiert."[2] Die ökonomische Gesellschaft soll das Verhältnis des Menschen zur Außenwelt, zur niedern Natur, der Staat — zu allen übrigen Mitmenschen, die Kirche — zu Gott bestimmen und entsprechend organisieren. Der ökonomischen Gesellschaft entspricht das Schamgefühl als Prinzip der Askese, dem Staate — das Mitleidsgefühl (der Staat ist nichts anderes als das organisierte Mitleid) und endlich der Kirche — das Ehrfurchtsgefühl. „Das individuelle religiöse Gefühl findet seine objektive Entwickelung und Verwirklichung in der Kirche (der Weltkirche), die auf diese Weise die organisierte Ehrfurcht oder Gottesfurcht darstellt."[3]

Jede dieser Gesellschaftsformen ist selbständig und auf ihrem eigenen Gebiete unabhängig. Ihre Selbständigkeit und Verschiedenheit soll aber nicht in das Sondersein übergehen.

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 41.
[2] Ebenda S. 474 und 506. [3] Ebenda S. 474.

Zwischen diesen drei Organisationen muß eine „Einheit ohne Vermischung" bestehen. Zwischen der Tätigkeit des Staates und derjenigen einer ökonomischen Organisation besteht ein tatsächlicher und beständiger Zusammenhang. „Es ist selbstverständlich, daß ein Staat ebenso eine wirtschaftliche Seite hat, wie die ökonomische Gesellschaft eine politische Seite hat. Der Unterschied besteht darin, daß im ersten Falle die vorwiegende Bedeutung dem politischen Interesse, im zweiten — dem ökonomischen zukommt."[1]

Der wahre Sinn der Einheit des Gemeinschaftslebens besteht darin, daß die inneren Prinzipien (Scham, Mitleid und Ehrfurcht) des Gemeinschaftslebens selbst in ihren realen Erscheinungsformen nicht streng von einander abgegrenzt werden können, denn diese drei Gefühle sind nur die reale Erscheinung des unteilbaren Guten. „Das Gute umfaßt das Leben in allen seinen Teilen, aber selbst ist es nicht teilbar."[2] Daher der innere Zusammenhang der verschiedenen Formen des Gemeinwesens.

Das formale Prinzip oder das Gesetz der moralischen Ordnung und die reale Erscheinungsform unterscheiden sich voneinander nur durch die Art, wie sie vom Verstande reflektiert werden. Scham, Mitleid und Ehrfurcht sind nur verschiedene moralische Stufen eines und desselben moralischen Prinzips der einheitlichen menschlichen Natur. „Diese grundlegenden Elemente vereinigen sich in einer gewissen Tiefe zu einem Ganzen, und die moralische Ordnung in der Gesamtheit ihrer Normen ist in ihrem eigentlichen, sich entwickelnden Wesenskern

[1] Solowjew, Die Grundlage des vollkommenen Wissens. St. Petersburg (russ.), Bd. I, S. 234.

Anmerkung. Derselbe innere Zusammenhang besteht auch zwischen dem Staate und der Kirche. Das geistige und weltliche Gebiet, das Gebiet der Kirche und des Staates (oder der ökonomischen Gesellschaft), sind nicht zwei verschiedene unabhängige Sphären, sondern nur zwei Seiten oder, besser gesprochen, zwei Stufen einer und derselben Sphäre, nämlich der praktischen, moralischen oder gemeinschaftlichen, d. h. der Sphäre des tätigen Lebens. (Solowjew, Kritik der abstrakten Prinzipien. Bd. II, S. 157. [russ.].)

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 472.

nur die Gliederung eines und desselben, nach der einen oder andern Seite hin wirkenden Prinzipes."[1] Die drei besprochenen moralischen Elemente der menschlichen Natur sind nur drei verschiedene Akte von Erkenntnis der wahren Realität und zwar der eigentlichen Realität, d. h. des Guten.

Scham-, Mitleids- und Ehrfurchtsgefühl sind verschiedene Seiten des natürlichen Guten im Menschen, das ein unvollkommenes Gutes ist; zugleich aber weisen sie auf unsere Aufgabe und Möglichkeit hin, das natürliche Gute in uns zu vervollkommnen, in die Wirklichkeit umzusetzen und „das Göttliche in sich aufzunehmen". Das Gute in uns von der Potenz in den Akt, in die Wirklichkeit umzusetzen — das ist unsere Aufgabe und Pflicht.[2] Ja, der menschliche Wille strebt nach dem Guten als solchem, aber der Willensakt allein genügt nicht;[3] mit ihm muß die Aufgabe des Lebens gestellt werden, nämlich das Gute im Leben des Weltganzen zu verkörpern. Der wahre Sinn dieses allumfassenden moralischen Handelns besteht nicht nur in persönlicher oder allgemeiner sittlicher Vollkommenheit, sondern muß auch frei von Krankheiten des Leibes sein. Denn, „wenn wir andere Wesen nicht über ihre moralische Vervollkommnung hinaus frei von Krankheiten, unsterblich und unverweslich machen wollen, so haben wir kein Mitleid mit ihnen".[4] Hier auf dieser Höhe der moralischen Aufgabe vereinigen sich alle drei besprochenen moralischen Prinzipien in einem absoluten Prinzipe des moralischen Handelns, das bei Solowjew so lautet: „In der vollkommenen innern Übereinstimmung mit dem höchsten Willen und in der Erkenntnis der absoluten Bedeutung oder des Wertes aller andern, insofern in ihnen das Abbild und Gleichnis Gottes ist, sollst du einen möglichst vollkommenen Anteil an dem Werke der eignen und allgemeinen Vervollkommnung nehmen, damit das Reich Gottes in der Welt vollkommen offenbart werde."[5]

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 150. [2] Ebenda S. 199.

[3] Inwiefern der Wille das Streben und Begehren des Menschen für das Gute beeinflußt, bleibt bei Solowjew unentschieden.

[4] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 186.

[5] Ebenda S. 194.

Die natürlichen Gefühle verschwinden auf dieser Höhe nicht; sie erhalten jetzt ein neues Licht und schützen jetzt nicht ein relatives Gute, sondern die absolute Würde des Menschen. Das Mitleidsgefühl oder das altruistische Prinzip verpflichtet uns jetzt, unsern Mitmenschen solche Hilfe zu erweisen, „damit das Bild und Gleichnis Gottes", das wir in ihnen erkennen, verwirklicht werde. Kein Mensch ist aber imstande, allein sich selbst und den andern gegenüber diese Pflicht zu erfüllen. Das Mitleidsgefühl verpflichtet uns also, an den staatlichen Organisationen teilzunehmen, durch die wir im Sinne des absoluten Moralprinzips wahre Hilfe den andern erweisen können.[1] Durch das absolute Moralprinzip anerkennen wir unsere Unterordnung unter den Staat, weil „wir wissen, daß ohne jene konzentrierte und organisierte Kraft des Gemeinwesens, die im Staate zum Ausdruck kommt, wir unsern Nebenmenschen tatsächlich nicht jene Hilfe leisten können, zu der uns das einfache moralische Gefühl des Mitleids mit ihrer Not eindringlich aufruft".[2]

Solowjew sucht also die Formen des Gemeinschaftslebens dem absoluten Moralprinzipe unterzuordnen und von da aus ihre Notwendigkeit, ihre inneren Prinzipien und ihr Ziel nachzuweisen. Dieses Ziel ist in Wahrheit die Umwandlung der Menschheit und der Welt nach dem Vorbilde und Gleichnisse der christlichen Wahrheit, die Verwirklichung des Gottesreiches.[3] Die stufenweise Offenbarung des Reiches Gottes in der Geschichte der Menschheit ist nach Solowjew eine Tatsache. Das lehrt uns ein in der Erfahrung gegebenes historisches Werden, das einen Übergang vom Tiermenschen zum Gottmenschentume darstellt.[4]

Die Menschheit ist auf zwei Wegen zu der Idee des Gottesreiches und dem Ideale des Gottmenschen gekommen: durch die Inspiration der hebräischen Propheten und durch die griechische Philosophie. „Vom assyrisch-babylonischen Welt-

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 196.
[2] Ebenda S. 197.
[3] Solowjew, Grundlagen des geistigen Lebens (russ.), S. 380.
[4] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 190.

reiche bis zum römischen sind es primitive Verkündigungen eines Menschheitsverbandes." Was aber Rom betrifft, „so war die ganze römische Geschichte ein fortdauernder Übergang ihrer städtischen Politik zur Politik eines Weltreiches ab urbe ad orbem, ohne bei dem rein nationalen Momente stehen zu bleiben".[1] In Griechenland und Rom gelangte also die heidnische Menschheit zur äußern Entwicklungsgrenze — bis zur Behauptung ihrer göttlichen Bedeutung. Die Idee des absoluten Menschen wurde schon damals geboren — Vergöttlichung des Cäsar. Dem heidnischen Menschentum war es aber unmöglich, aus sich selbst Gott zu werden, wie den Tieren, durch eigene Anstrengungen zu vernünftigen Wesen sich zu erheben. Es ist wahr — der Westen des Altertums strebte in seiner Philosophie, in seiner Kunst und in seiner Politik danach, den Menschen in der Idee zu erfassen, aber auf allen Gebieten konnte er nur die Form des Menschentums erreichen. Erst als die Menschheit diesen höhern Grad seiner Entwicklung erreichte, ist der wahre Gottmensch in die Welt gekommen, und so ist die Möglichkeit einer freien gottmenschlichen (Gesellschaft) Gemeinschaft gegeben.[2] Auf diese Weise seiner Idee treu bleibend, behauptet Solowjew, daß „die historische Erscheinung des Christus als Gottmenschen untrennbar verbunden ist mit dem ganzen Weltentwicklungsprozesse und daß mit Verneinung dieser Erscheinung Sinn und Zweck des ganzen Weltenbaues verloren geht".[3]

Die Schaffung des Reiches Gottes kann aber nicht als Folge einer fortdauernden rein menschlichen Entwickelung aufgefaßt werden. Der historische Werdeprozeß schafft nur die notwendigen Bedingungen für das Reich Gottes. Der Übergang in diesen letzten Grad des Lebens des Weltganzen wird durch die göttliche neue Schöpfung geschehen. „Das Reich Gottes ist nicht eine Schöpfung der christlichen Geschichte, wie auch Christus selbst nicht das Entwickelungsprodukt der jüdischen und heidnischen Geschichte war, sondern die Ge-

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 308.

[2] Vom christlichen Staate, S. 378 (russ.) Bd. III.

[3] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 206.

schichte hat nur die notwendigen natürlichen und moralischen Bedingungen ausgearbeitet und arbeitet sie heute noch aus, um das Erscheinen des Gottmenschen und des Gottmenschentums möglich zu machen."[1] Das wird aber nur dann geschehen, wenn die ganze Menschheit die geistige Vollkommenheit erreichen wird.

Dieser stufenweise Übergang der Menschheit vom „Tiermenschen bis zum Gottmenschentume" ist nach Solowjew die sichtbare Offenbarung des absolut Guten im Leben des Weltganzen, wodurch wir zugleich die Realität des absolut Guten erkennen, nach dem das ganze Weltall strebt. Das im Menschenleben allmählich in die Wirklichkeit übergehende Gute ist nach Solowjew dasjenige, was wir als Wohl (Glückseligkeit) bezeichnen.

Das absolut Gute offenbart sich im Menschen durch die drei moralischen Gefühle, und sie bilden zugleich die dreieinige Grundlage der moralischen Vervollkommnung. Diese moralische Grundlage „in Gefühlen und im Mahnen"[2] weist uns den Weg zu voller Vollkommenheit, zugleich offenbart sie aber die Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen. Damit rufen diese moralischen Gefühle Unruhe im Menschen wach, machen ihn zum Gutsucher. Durch das Mitleidsgefühl, das den Menschen mit andern Menschen verbindet, erkennt der einzelne Mensch, daß alle andern seine Nächsten sind, und daß sie ebenso unvollkommen sind, wie er selbst ist. Diese ruft im

[1] Gott selber braucht keine Bedingung für seine Vollkommenheit und kennt keinen Vervollkommnungsprozeß in sich, weil er selbst die absolute Vollkommenheit ist (Rechtfertigung des Guten, 191). — Der Vervollkommnungsprozeß der Menschheit liegt aber im Plane der Vorsehung, damit wir freiwillig in uns das vollkommen Gute annehmen. Gott steht über dem Gegensatz von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, „ohne aber indifferent zu sein" (ebenda S. 192). „Durch die religiösen Gefühle erkennen wir, was Gott von uns will. Nämlich Gott will von uns vor allem, daß wir Bild und Gleichnis von ihm seien" (S. 192). So ist Gott das letzte Ziel des Daseins. Das bedeutet keineswegs, daß unsere Einheit mit Gott in unterschiedlose Identität übergehen kann (S. 184).

[2] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 518.

Menschen Schmerz und Mitleidsgefühl zu andern wach, weil der Mensch seiner Natur nach zu den physischen oder geistigen Leiden seiner Nächsten nicht gleichgültig bleiben kann. Mitleidsgefühl, bewußt oder unbewußt, regt den Menschen an und ruft bei ihm die Tätigkeit hervor, um andern helfend entgegenzutreten. Aber sowohl die physische wie auch die geistige Unvollkommenheit der einzelnen bietet ihm nicht die Möglichkeit, den andern in genügender Weise Hilfe zu erweisen. Deswegen vereinigen sich die Menschen in staatlichen Organisationen, um sich und die andern von physischen und geistigen Leiden zu befreien. Also ruft das Mitleidsgefühl den Staat ins Leben und ist seine causa formalis, sein herrschendes Prinzip. Vom Mitleidsgefühl ausgehend, beweist Solowjew die Naturnotwendigkeit und die Entstehung des Staates. Die Darstellung dieser Frage in Solowjews Philosophie wird der Gegenstand des folgendes Abschnittes sein.

Abschnitt II.

Entstehung und Wesen des Staates

§1. Sittlich-natürliche Notwendigkeit des Staates und Mitleidsgefühl als staatsbildendes Prinzip.

Das Endziel alles Lebens und Wirkens des Menschen ist die Verwirklichung des Reiches Gottes als das „höchste Gut und Heil". Das Reich Gottes ist aber eine durchaus allgemeine und zugleich auch eine durchaus persönliche Angelegenheit, „weil jeder das Reich Gottes für sich und für alle erlangen will, und weil er es nur gemeinsam mit allen erlangen kann".[1] Die volle Vorbereitung für die Verwirklichung des Reiches Gottes kann nur durch die gemeinsame Vervollkommnung aller und eines jeden untereinander geschehen. Die persönliche Moral, persönliche Vervollkommnung ist nicht denkbar ohne Gemeinschaftsleben. Das zeigt uns auch die geschichtliche Erfahrung. Der Mensch kann weder existieren noch seine innern moralischen Anlagen entwickeln außerhalb des Gemeinschaftslebens.

Die menschliche Persönlichkeit wird von Solowjew als „die Möglichkeit für die Verwirklichung einer unbegrenzten Realität aufgefaßt".[2] Um diese unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Wesens und Wollens in die Wirklichkeit umzusetzen, bedarf nach Solowjew die menschliche Persönlichkeit der Gesellschaftsformen. Das Gemeinwesen ist eingeschlossen in die Bestimmung der Persönlichkeit; die Persönlichkeit ist ihrem Wesen nach „eine vernunftgemäß erkennende und eine moralisch handelnde Kraft". Beide aber, das Gemeinwesen und die Persönlichkeit, können nur durch die Gemeinschaftsorganisationen bzw. Staatsorganisationen verwirklicht werden.[3]

Die Tätigkeit der gemeinschaftlichen Sphären ist aber nicht als Quelle, sondern nur als eine der natürlich-notwendigen Bedingungen des moralischen Lebens jeder einzelnen Persön-

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 218.
[2] Ebenda S. 219. [3] Ebenda S. 221, 224, 446.

lichkeit aufzufassen. „Die inneren Grundlagen des Guten im Menschen hängen an und für sich nicht von den Formen des Gemeinschaftslebens ab, die reale Verwirklichung dieser guten Prinzipien setzt aber solche Formen voraus."[1]

Das Gemeinschaftsleben ist nur die bestimmte, objektive Form, die durch die inneren Motive und Bedürfnisse der persönlichen Moral ins Leben gerufen ist.

Das gemeinschaftliche Leben des Menschen ist durch das absolute moralische Prinzip und durch die Kürze seines Lebens bedingt. Wegen der Kürze seines Lebens kann der einzelne Mensch seine moralische Aufgabe im Sinne des absoluten Moralprinzips nicht voll erfüllen. Unbedingt muß die Übergabe und die Integrität zwischen den sich abwechselnden Menschengeschlechtern existieren. Das ist aber nur im Gemeinschaftsleben möglich. Diese Integrität der moralischen Aufgaben ist eine Tatsache. Sie vollzieht sich durch die Überlieferung und den Ahnenkultus in der Familie und durch die kulturell-progressive Tätigkeit im Stamme, Vaterlande und Staate. Diese moralische Integrität bildet den wirklichen Zusammenhang und die Einheit der Menschheit. Diese Einheit stützt sich innerlich auf das absolut Gute und ist seine Offenbarung. Der einzelne Mensch ist Träger des Ideals des absolut Guten, das ihm von oben gegeben ist und welchem er sich durch die gemeinsame Tätigkeit mit den andern nähert. Die Offenbarung des absolut Guten vollzieht sich also in der gegenseitigen Wechselbeziehung des Menschen vermittels der Kulturformen bzw. des Staates.[2] In diesem Sinne ist der Staat jene Gruppenorganisation, „durch welche die Vorsehung die Menschheit vor dem materiellen Verfall bewahrt, sie zu einem Ganzen vereinigt und ihre reale Vervollkommnung möglich macht".[3]

---

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 245. „Die Menschheit vervollkommnet sich oder organisiert sich moralisch in ihren verschiedenen Daseinssphären nicht anders, *als durch das Wirken persönlicher* Träger der höchsten Lebensprinzipien" (ebenda S. 513).

[2] Ebenda S. 233.

[3] Ebenda S. 197. Siehe auch Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 233 (russ.) Bd. 2.

Damit ist zugleich der Ursprung des Staates in der natürlichen sittlichen Ordnung begründet.

Ferner gründet Solowjew seine Staatstheorie auch auf den natürlichen sozialen Charakter des Menschen. Der natürliche Grund der staatlichen Organisation besteht nämlich darin, daß der Mensch als abgesondertes Einzelwesen gar nicht existiert.[1] Ein Einzeldasein ist nur subjektiver Zustand und Selbsttäuschung. „Außerhalb dieser falschen Gedanken ist kein Sondersein vorhanden. Alles ist innerlich und äußerlich verbunden."[2] Der gemeinschaftliche Charakter des Menschen offenbart sich schon in seiner Gabe der Sprache.[3] Sowohl das physische wie auch das geistige Leben des Menschen ist nicht denkbar außerhalb der Familie, außerhalb des Stammes.[4] Das physische Leben des einzelnen Menschen ist nur ein Teil des allgemeinen physischen Lebens, das ihn umgibt. Der einzelne Mensch ist vollständig abhängig von der äußeren Natur, und er ist unfähig, allein mit ihr zu kämpfen und ihre wilden Kräfte zu überwinden. Dazu bedarf der Mensch einer Vereinigung im Gemeinschaftsleben. „Für beide Siege, sowohl über die wilden Tiere in der Außenwelt, als auch über die wilden Leidenschaften im Menschen selbst ist eine gewisse Bildungsstufe notwendig, die nur durch die Entwicklung des Gemeinschaftslebens möglich wird."[5]

---

[1] Siehe Rechtfertigung des Guten, S. 471—72. Wie die Menschheit abgesondert von den Völkern, aus denen sie besteht, nicht denkbar ist, ebenso wie das Volk abgesondert von der Familie und die Familie abgesondert vom einzelnen Menschen nicht gedacht werden k nn, ebenso verhält es sich auch im umgekehrten Falle: der einzelne Mench ist sowohl physisch als auch moralisch außerhalb der aufeinander folgenden Geschlechterreihe undenkbar, wie auch ein moralisches Leben außerhalb des Volkstumes und das Leben des Volkes außerhalb der Menschheit nicht gedacht werden kann. Siehe ebenda S. 5 9.

[2] Ebenda S. 190. [3] Ebenda S. 437. [4] Ebenda S. 439

[5] Ebenda, S. 245. Die nämlichen Gedanken hat Solowjew in seinen früheren Werken ausgedrückt, nämlich in den „Geistigen Grundlagen des Lebens", indem er sagt: „Der individuelle Mensch würde in seinem Sondersein vom natürlichen Leben aufgesogen werden, denn nur der zur Gesamtheit gehörige Mensch kann mit der

Vor allem muß aber die Notwendigkeit des Gemeinschaftslebens aus dem unmittelbaren Mitleidsgefühle zu den Leiden unserer Nächsten aufgeklärt werden.[1] Das altruistische Prinzip verpflichtet uns, die absolute Würde der andern Mitmenschen zu schützen. Wir wissen aber ganz genau, daß es für den einzelnen Menschen, wenn er von allen andern abgetrennt ist, keine Möglichkeit gibt, diese Aufgabe zu erfüllen. Das Wirken und Leben des Menschen muß also unbedingt durch das Gesamtleben ergänzt sein.

Die natürlichen Gruppen, die das Leben des einzelnen Individuums real erweitern, sind die Familie, das Volk (oder Vaterland) und die Menschheit, als die dauernde Stufe für die Verwirklichung des Gruppenmenschen.[2] Das Leben einer Geschlechtsfamilie ist die Grundlage zu den alles übrige bildenden Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Hier, im Leben der Geschlechter, finden wir die keimhafte äußere Gestaltung der inneren Grundlagen der menschlichen Natur. Die Ehrfurcht vor dem, was höher als der Mensch selbst ist, verwirklicht sich hier in der Verehrung der Vorfahren oder der verstorbenen Ahnen des Geschlechtes. Das Mitleidsgefühl kommt in der solidarischen Wechselwirkung, in ihrer Liebe und Eintracht zum Ausdruck. Die Einheit der Geschlechter drückt aber das Solidaritätsgefühl aus. Endlich verwirklicht sich das Schamgefühl hier in der Einschränkung oder in der Regelung der geschlechtlichen Beziehungen durch die verschiedenen Formen der Ehe.[3]

Das Familienleben bildet also die Keimanlage aller komplizierten gemeinschaftlichen sozialen Organisationen. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Familie oder das Geschlecht

---

Natur kämpfen und frei seine Beziehung zur Gottheit suchen." Solowjew, Geistige Grundlagen des Lebens, S. 370.

[1] Solowjew, Aus der Philosophie der Geschichte, Bd. 6, S. 314.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 228—9. Auch ebenda S. 301: Die Familie erscheint als die „auserwählte elementare Keimanlage, aus der sich eine Weltbruderschaft oder menschliche Gemeinschaft ausbilden wird, wie sie sein soll".

[3] Ebenda, S. 226.

— Staat geworden sind. Das bedeutet nur, daß die nämlichen Prinzipien, die im Grunde der gegenseitigen Beziehungen in der Familie vorhanden sind, zugleich die Grundlage der gerechten gegenseitigen Beziehungen im staatlichen Leben, d. h. das Mitleidsgefühl bilden.

Der Unterschied besteht nur darin, daß im Familienleben dieses Gefühl einen rein natürlichen beschränkten Charakter besitzt. Im Staate dagegen kommt dieses Gefühl zu seinem endgültigen Ausdrucke. Zuerst tritt dieses natürliche Gefühl in der elterlichen Liebe zu ihren Kindern zutage. Aber schon in der elterlichen Liebe bekommt das Mitleidsgefühl gewissermaßen einen Charakter der Allgemeinheit; die physische und geistige Schwäche des Kindes nämlich, die schweren und grausamen Umstände seines zukünftigen Lebens und das Böse des Lebens überhaupt rufen bei den Eltern das Mitleidsgefühl hervor; sie versuchen die Zukunft ihrer Kinder zu sichern, ihnen zu helfen. Die moralische Pflicht, andern zu helfen, kann aber nicht nur auf die eigene Familie beschränkt bleiben, sondern für jedes ihrer Glieder muß von dieser ersten Stufe aus immer der weitere, aufwärts führende Pfad zur Verwirklichung des moralischen Prinzips in der Welt offen sein.[1]

Bei gewisser Entwicklung des Bewußtseins und mit Erweiterung des Gesichtsfeldes geht also das Mitleidsgefühl über die Familie hinaus, umfaßt mehrere Kreise und wendet sich dem Stamme, dem Vaterlande, dem Staate und endlich der Menschheit zu. Das Mitleidsgefühl sowohl im Familienleben wie auch im Stammesleben verpflichtete, den andern Hilfe zu erweisen. Die Verweigerung der Hilfe im Familienleben war gleichbedeutend mit Beleidigung und Verbrechen. Dort, wo Einzelkräfte nicht in genügender Weise Hilfe erweisen konnten, bedingte das Mitleidsgefühl den Zusammenschluß zu Vereinigungen und Organisationen und erweiterte damit das Wirkungsgebiet des Mitleides. Auf diese Weise veranlaßte das Gefühl des Mitleides, sich in einem von Gerechtigkeit erfüllten Sinne zu den Angehörigen seines Geschlechtes zu verhalten. So

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 301.

wurde der Schutz schwacher Mitglieder der Sippe gegen fremde Beleidigungen vom ganzen Geschlechte und der Verbindung einzelner Geschlechter untereinander organisiert.[1] Weiter bedingten die Träger eines über das Stammesleben hinausgehenden Bewußtseins die Errichtung der mehr und mehr komplizierten gemeinschaftlichen Organisationen, aus denen sich später die Staaten mit ihren sämtlichen Organen allmählich entwickelten. „Das Streben der Besten zur Zeit des Stammeslebens nach einer umfassenden allgemeinen Moral bedingte die Errichtung des Staates oder des Vaterlandes."[2] Ein solches moralisches Bewußtsein von dem Pflichtgemäßen könnte aber nicht entstehen, wenn in die Natur des Menschen nicht schon früher Gefühle des Mitleides hineingelegt worden wären.[3] Der eigentliche Trieb, der die Gründung des Staates verursachte, ist also nach Solowjew das Mitleidsgefühl. Ja, es ist Tatsache, daß die Staaten meistens durch die Verträge und Kriege entstanden sind.[4] Die innere Ursache, die Triebkraft, die die Staatsverträge und Kriege ins Leben ruft, bleibt jedoch nichts anderes als das Mitleidsgefühl. Der Vertrag ist in gewissem Maße eine Begrenzung der bösen Handlungen, und dadurch wird er zugleich den friedlichen Menschen zur realen Hilfe. „Die direkte und grundlegende Ursache einer solchen Begrenzung ist Mitleid, wodurch auch der ganze Fortschritt des Rechtes und des Staates bestimmt wird."[5]

Die Behauptung, daß der Staat durch den Vertrag entstanden sei, ist nach Solowjew mindestens eine Unkenntnis der geschichtlichen Tatsachen, was bei Hobbes und Rousseau der Fall ist. Die Vertragstheorie abweisend, weist Solowjew auf die Entstehung des Staates im nördlichen Arabien hin,

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 227.

[2] Ebenda S. 243. [3] Ebenda S. 126.

[4] „In Wirklichkeit sind die Staaten aus Kriegen und Verträgen hervorgegangen, was aber nicht hindert, daß Zweck und Sinn ihrer Bildung darin besteht, im weiteren Gebiete der inneren und sogar der internationalen Beziehungen der Völker eine gleiche Solidarität oder ein friedliches Zusammenleben der Menschen herzustellen, wie es von alters her in den Geschlechtern vorhanden ist." (Rechtfertigung des Guten, S. 230.) [5] Ebenda S. 505.

die vor „unsern Augen" geschehen ist und die zugleich ein Musterbild darstellt, wie die Staaten überhaupt entstanden sind. Nämlich ein Führer, Krieger oder Priester, noch öfter beides zugleich, der alle andern durch persönliche Kräfte überragt, versammelt um sich, vom Bewußtsein seiner historischen Berufung getragen, aber auch von persönlichen Impulsen getrieben, Menschen aus verschiedenen Geschlechtern und Sippen, bildet mit ihnen einen gewissen, aus vereinzelten Individuen zusammengesetzten Kern, um den sich dann freiwillig oder gezwungen ganze Stämme und Geschlechter versammeln, die dann von der neugebildeten, obersten Gewalt Gesetze und Verordnungen erhalten und mehr oder weniger ihre Selbständigkeit einbüßen . . . In einer solchen Gruppe erkennen wir den wahren Charakter des Staates.[1] Alle diese den Staat bildenden Gruppen schließen Verträge. „Wir bemerken aber noch dazu, daß in allen diesen Verträgen die Aufhebung der Blutrache zwischen den in die neue Verbindung eintretenden Geschlechtern und Stämmen den Hauptpunkt bildet."[2] Damit erkennen wir, daß sowohl in diesem Falle, wie überhaupt, der Vertrag bei der Entstehung des Staates nur der äußere Ausdruck, das äußere Werkzeug der innern persönlichen Impulse ist, der Impulse nämlich des Mitleidsgefühls. Durch den Vertrag kommt allmählich jene innere Einheit aller Mitmenschen zum Ausdruck, die sich uns im Mitleidsgefühl offenbart. Aber „die wirkliche Einheit ist nicht die Folge des äußeren Zwangs, sondern die des inneren und freien Strebens des Menschen".[3]

Im Dienste des Mitleidsgefühles standen auch die meisten Kriege, besonders die Kriege innerhalb der Geschlechter und Sippen, die zur Staatenbildung führten. „Die äußern Kriege zwischen einzelnen Geschlechtern, bewußt oder unbewußt, strebten darnach, in ihrem Innern Gleichgewicht und Frieden herzustellen. Die Kriege der Geschlechter und Sippen untereinander führten zur Staatenbildung, die den Krieg innerhalb

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 332. [2] Ebenda S. 334.
[3] Solowjew, Aus der Philosophie der Geschichte, Bd. 6, S. 325.

der eigenen Grenze aufhob."[1] Also sind nach Solowjew der Vertrag und der Krieg als die wichtigsten Faktoren bei Entstehung des Staates nichts anderes als eine gewisse äußere Entfaltung und Verwirklichung des Mitleidsgefühles.

Durch die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, durch die Verträge und Kriege[2] und durch die dadurch errichteten Organisationen oder Staaten breitet das Mitleidsgefühl sein Wirkungsgebiet aus. Der verwirklichte Frieden zwischen Stämmen und Gruppen in der Form einer Organisation, die das Mittel und die Möglichkeit besitzt, die gerechten Beziehungen zwischen einzelnen und vielen herzustellen, ist nichts anderes als das organisierte Mitleid oder der Staat. „So organisiert sich das gerechte Mitleid im Staate, der sich vervollkommnet, indem er das Gebiet der Wahrheit und Liebe erweitert, anstelle der bisherigen Willkür und Vergewaltigung innerhalb des Volkes und innerhalb der Völker."[3] Der Staat als das organisierte Mitleid verwirklicht die gerechten Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen und bietet ihnen damit die Möglichkeit, ihre moralischen Aufgaben sich selbst und den andern gegenüber zu erfüllen. Das, was der einzelne, vom Mitleidsgefühle bewogen, zu erfüllen nicht imstande ist, erfüllt jetzt das organisierte Mitleid, d. h. der Staat. Indem der Staat aber die moralischen Aufgaben des einzelnen erfüllt, bekommt er dadurch das Recht der Unterordnung aller unter die staatliche Autorität. Die Unterordnung ist hier nicht eine willkürliche, sondern erscheint als innere Notwendigkeit. Der von dem Staate als dem organisierten Mitleide aufgestellte Zweck ist zugleich derjenige jedes Menschen; „wer aber den Zweck wünscht, wünscht natürlich auch die Mittel, um diesen

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 440. Siehe auch Solowjew, „Drei Gespräche", Bd. 8, S. 497: „Die große Bedeutung des Krieges als der Hauptbedingung bei der Schaffung des Staates unterliegt keinem Zweifel."

[2] Die moralische Bedeutung des Krieges in der Solowjewschen Staatstheorie werden wir in einem besonderen Kapitel näher zu prüfen haben.

[3] Rechtfertigung des Guten, S. 520.

Zweck zu erreichen".[1] Der Staat bietet dem einzelnen Schutz für freies Handeln und friedliches Dasein; so muß der einzelne dem Staate das Recht zuerkennen, was für das staatliche Dasein und seine Entwicklung notwendig ist. Das Solidaritätsprinzip oder das Mitleid verbindet innerlich den Staat und den einzelnen, indem der Staat die Gerechtigkeit zwischen jeden und allen herstellt. Hier fallen die Gesamtinteressen und diejenigen des einzelnen zusammen. Die Übereinstimmung der persönlichen und der Gesamtinteressen auf Grund des Mitleidsgefühles kommt im positiven Rechte oder im staatlichen Gesetze zum Ausdruck.[2] Das Widersprechen oder Nichtwollen des einzelnen, sich der staatlichen Autorität unterzuordnen, wäre nichts anderes als Mitleidslosigkeit sich selbst und andern gegenüber. Der Mensch kann aber nicht mitleidslos sein, wenn er noch nicht ganz verdorben ist, weil das Mitleidsgefühl seine natürliche angeborene Eigenschaft ist; so wird der Mensch, von diesem natürlichen Gefühle ausgehend, auch diejenigen Organisationen und ihre Mittel anerkennen, ohne die dieses Gefühl nicht verwirklicht werden kann. Also trägt die Unterordnung des einzelnen unter die staatliche Organisation durchaus den Charakter des Mitleides und den der natürlichen Notwendigkeit. „Indem ich, durch die Notwendigkeit gezwungen, von der Gemeinschaft eine solche Sicherstellung meiner natürlichen Rechte verlange, die ich mir selbst zu verschaffen nicht stark genug bin, muß ich nach Vernunft und Gerechtigkeit diesem Gemeinschaftsganzen das positive Recht auf jene Mittel und Wege zuerkennen, ohne die es nicht imstande ist, seine für mich selbst erwünschte und notwendige Aufgabe zu erfüllen.

Ich muß daher dieser Gemeinschaft folgendes zur Verfügung stellen: erstens die Macht, Gesetze zu geben, die für alle gleichermaßen verpflichtend sind; zweitens die Macht, diesen allgemeinen Gesetzen entsprechend über einzelne Handlungen und Angelegenheiten das Urteil zu sprechen; und drittens die

[1] Solowjew, Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 172 (russ.), Bd. 2, Ausgabe 1.

[2] Siehe Kapitel „Rechtsordnung" dieser Arbeit (Seite 58).

Macht, allen und jeden zur Erfüllung dieser richterlichen Urteile wie auch zu allen übrigen, der allgemeinen Sicherheit und dem allgemeinen Gedeihen nötigen Maßnahmen zwingen zu können."[1]

So also begründet Solowjew die natürliche Notwendigkeit und die Entstehung des Staates. Das Mitleidsgefühl, als die teilweise Offenbarung des absolut Guten im Menschen, ist das dynamische Prinzip bei der Entstehung des Staates. Dieses Gefühl hat im Menschen mehr formalen als realen Charakter; es ist Ausgangspunkt zum vollkommen Guten. Aber es ist nicht der einzige Zeiger des wahren Weges zur Vollkommenheit, sondern nur die eine Seite der dreifachen Art und Weise, sich zu vervollkommnen, nämlich jene Seite, durch die der Mensch die Einheit aller Lebewesen erkennt, sowohl in ihrer Unvollkommenheit wie auch in ihren moralischen Möglichkeiten und Pflichten vollkommen zu sein. Das Mitleidsgefühl beherrscht so stark und tief die menschliche Natur, daß die von ihm aufgestellten moralischen Aufgaben und Pflichten diejenigen der Willenstätigkeit des Menschen sein werden. Die geistige Unvollkommenheit, das physische Leiden des Nächsten rufen unbedingt die Tätigkeit hervor, um sich und andere von dieser Unvollkommenheit zu befreien.[2] Aber sobald der einzelne Mensch den ersten Schritt macht, um als Helfer anderer aufzutreten, beginnt sofort das gemeinsame Begegnen und die Beziehung zwischen den Menschen, mit andern Worten, beginnt die gemeinschaftliche Arbeit. Und indem das Mitleidsgefühl uns zur zweckmäßigen Tätigkeit anregt, folgt logischerweise, daß das nämliche Gefühl allen denjenigen Normen zugrunde liegen muß, die unsere Handlungen im sozialen Leben bestimmen werden.

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 420.

[2] Ebenda, S. 409. „Da aber der wahre Begriff des Guten im unbedingt altruistischen Prinzipe zugleich mit der Forderung entsprechenden Handelns enthalten ist, d. h. mit dem Mitgefühl für die Leiden anderer, das den Impuls gibt, sie handelnd vom Bösen zu befreien, so kann die moralische Pflicht sich keineswegs auf das Bewußtsein allein und auf die Verkündigung des vollkommenen Ideals beschränken."

Der einzelne ist unfähig, mit dem höchst offenkundigen Bösen zu kämpfen, sowohl in bezug auf sich selbst, wie auch in bezug auf seinen Nächsten. Deswegen bedingt dieses Gefühl die Vereinigung von vielen von Anbeginn des Stammes, bis zum Vaterlande und bis zum Staate.[1] In Tausende und Millionen von Menschen umfassenden Organisationen wächst dieses Gefühl sowohl quantitativ als auch qualitativ. Quantitativ — insofern es von mehr Menschen umfaßt wird als in der Familie oder im Stamme. Qualitativ — insofern es auf der höheren Stufe der menschlichen Entwicklung bewußtes[2] Gefühl wird; in letzter Linie erscheint es als causa finalis der äußeren gemeinschaftlichen bzw. staatlichen Tätigkeit. Indem dieses Gefühl von der menschlichen Vernunft als gerechtes und zweckmäßiges Prinzip anerkannt wird, geht es ferner, in die beständigen Normen der normalen gemeinschaftlichen Tätigkeit über, d. h. es wird zum Recht und Gesetz. Folgerichtig liegt im Grunde der rechtlichen Beziehungen das Mitleidsprinzip.

Indem uns auf diese Weise das Mitleidsgefühl zur Tätigkeit anregt, ruft es zugleich diejenigen politischen Einrichtungen ins Leben, die imstande sind, dieses Gefühl tatsächlich zu verwirklichen, d. h. den Staat samt allen seinen Einrichtungen: Heer, Polizei, Gericht usw.[3] Das Heer bestimmt Solowjew als „das wesentliche Merkmal des staatlichen Lebens, als das wirkliche und reale Mittel für die Verwirklichung des Mitleides". In diesem Sinne lautet auch Solowjews Bestimmung des Staates als die des organisierten Mitleides.[4] Das Mitleidsprinzip bestimmt also zugleich das Wesen des Staates. Zur Betrachtung dieser Frage gehen wir im nächsten Paragraphen über.

§ 2. Das Wesen des Staates.

Der Sinn des ganzen Entwicklungsprozesses der Menschheit besteht also im vernünftigen Streben nach der geistigen Vollkommenheit. Die geistige Vervollkommnung bildet den

[1] Vgl. Seite 21—24 dieser Arbeit.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 241.

[3] Ebenda S. 490 und 493. [4] Ebenda S. 492.

Inhalt und die Aufgabe des Weltfortschrittes. Subjekt des moralischen Weltfortschrittes ist aber nicht der einzelne Mensch als solcher, sondern der einzelne Mensch in seinem Zusammenhange mit dem Kollektivmenschen oder der Gesellschaft. Aber nicht jede Vereinigung von einzelnen Menschen bildet einen wirklichen Träger einer moralischen Organisation. Wenn zwei Menschen oder zwei Völker sich im Hasse gegen einen dritten vereinigen, so ist ihre Vereinigung ein Böses und die Quelle eines neuen Bösen. Die wahre persönlich soziale Gemeinschaft muß ihrem Wesen nach ein organisiertes Gutes werden und dem absoluten moralischen Ideale untergeordnet sein.[1] Jede Vereinigung von Menschen und Völkern kann also nur insofern positiv gutgeheißen werden, als sie zur moralischen Organisation der Menschheit oder zum absolut Guten beiträgt und „die eine absolut pflichtgemäße und absolut wünschenswerte Beziehung jedes einzelnen zu allen und aller zu jedem zum Ausdruck bringt".[2] Die pflichtgemäße oder würdige Beziehung des Menschen zu andern Menschen wird, wie wir schon früher gesehen haben, in der Form des Staates auf Grund des Mitleidsgefühles organisiert.[3] Die absolut pflichtgemäßen organisierten Beziehungen sind aber nichts anderes als das zum Ausdruck gebrachte, verwirklichte Mitleid. Also ist der Staat seinem Wesen nach nichts anderes als das organisierte Mitleid.

Das Mitleid als das Prinzip der realen Solidarität aller Wesen miteinander liegt im Wesen der staatlichen Rechtsbeziehungen. Und wenn das herrschende Prinzip des Staates das Recht oder die Gerechtigkeit ist, so bedeutet das nichts anderes als die Ausgestaltung des Mitleidsgefühles, denn die Gerechtigkeit ist „gleichmäßig angewandtes Mitleid".[4]

Ja, es ist wahr, daß die Verwirklichung des Mitleids in Form der staatlichen Justiz in bezug auf die zu bestrafende Person oft sehr grausam ist. Aber einerseits „ist eine leidenschafts-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 285.

[2] Ebenda S. 218. [3] Ebenda S. 474.

[4] Ebenda S. 498. Siehe auch S. 518. In bezug auf die anderen Menschen gibt das moralische Gesetz „dem Gefühle des Mitleides die Form der Gerechtigkeit".

lose Staatsjustiz etwas wesentlich anderes als die Blutrache",[1] anderseits sollen wir uns bei der Bestrafung des Verbrechers zu ihm als zum moralischen Wesen verhalten. Bei der Strafe beurteilen wir nicht den Menschen als solchen, sondern das Offenbarwerden des Bösen. Außerdem ist die scheinbare und notwendige Grausamkeit mit einem oder einigen das wahre Gute für viele, weil wir dadurch viele von Leiden in der Gegenwart wie auch in Zukunft befreien.[2]

Die Mitleidslosigkeit des Staates gegen alle, vor denen die friedliche Gesellschaft geschützt werden muß, ist nach Solowjew „etwas absolut Schicksalsmäßiges". Solowjew stimmt damit überein, daß „ein solches einseitiges Mitleid dem moralischen Ideale nicht entspricht". „Das ist unbedingt richtig, aber besagt wiederum nichts gegen unsere Bestimmung des Staatsbegriffes; denn erstens ist das Mitleid, wenn auch einseitig, immerhin doch Mitleid und nicht irgend etwas anderes, und zweitens ist selbst der normale Staat keineswegs der Ausdruck eines schon erreichten moralischen Ideals, sondern nur eine der hauptsächlichsten Einrichtungen, die notwendig sind, um dieses Ideal zu erreichen."[3] Das Nichtzusammenfallen des Mitleides und der Gerechtigkeit liegt nicht im staatlichen Wesen als solchem, sondern in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, oder wie Solowjew sagt, „die Quelle der menschlichen Gesetze ist eine trübe Quelle".[4]

---

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 231.

[2] Solowjow, Aus der Philosophie der Geschichte, S. 314.

[3] Rechtfertigung des Guten, S. 494.

[4] Ebenda S. 110. Siehe auch ebenda S. 410. „Das moralische Prinzip fordert, daß die Menschen sich in der Freiheit vervollkommnen sollen; dazu ist aber das Vorhandensein eines Gemeinschaftslebens notwendig; eine Gemeinschaft kann jedoch nicht bestehen, wenn es jedem freigestellt ist, ungehindert seinen Nebenmenschen zu töten und zu berauben; folglich ist das durch Zwangsmaßregeln wirkende Gesetz, das den bösen Willen an seinen schlimmsten die menschliche Gesellschaft zerstörenden Äußerungen tatsächlich verhindert, die notwendige Bedingung für die moralische Vervollkommnung, und als solches wird es vom moralischen Prinzipe selbst gefordert, wenn es auch dieses Prinzip nicht direkt zum Ausdruck bringt."

Der Staat ist eine notwendige Vereinigung von menschlichen Kräften gegen die äußern elementaren Gewalten, die in ihm und auf ihn wirken. Vereinigung setzt aber die Unterwerfung voraus. Darum fordert der Staat zugleich die strenge Unterordnung der Einzelkräfte.[1]

Das Gut des einzelnen ist auf das Gemeinwohl beziehbar und zu beziehen, nämlich durch die Gerechtigkeit. Der einzelne hat seine Interessen dem Gemeinwohl unterzuordnen. Indem er das Wohl der Gesamtheit intendiert, dient er zugleich dem eigenen Interesse; denn das Einzelwohl ist nicht denkbar ohne das Gemeinwohl. Die Beziehung zwischen dem Staate und der einzelnen Persönlichkeit ist eine direkte und positive.[2] Für den einzelnen ist hier wichtig, daß der Staat von seinem herrschenden Prinzipe nicht abweiche, d. h. er soll nicht das organisierte Mitleid aufhören lassen. Der Staat ist das organisierte Gute, insofern das Gute sich durch das Mitleidsgefühl offenbart, und insofern er zugleich die Erfüllung des moralischen Willens der Persönlichkeit ist — er ist das, was diese will. „Ich als moralisches Wesen will, daß auf der Erde das Gute herrsche, ich weiß, daß ich das allein nicht erreichen kann, und ich sehe Gruppenorganisationen, die diesem meinem Ziele vorbestimmt sind; es ist somit klar, daß diese Organisationen mich nicht beschränken, sondern im Gegenteil meine individuelle Beschränkung von mir nehmen und meinen moralischen Willen erweitern und stärken . . . Und es ist klar, daß die möglichen, sich hieraus ergebenden, relativen äußeren Beschränkungen des einzelnen von seiner eigenen höheren Einsicht bejaht werden."[3] Da der Staat die allgemeine Aufgabe der

[1] Solowjew, Geistige Grundlagen des Lebens, S. 370, Bd. 3.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 226, 290—2 und 295.

[3] Ebenda, S. 285. Siehe auch ebenda S. 446: Der einzelne Mensch trägt in sich das absolute moralische Bewußtsein des vollkommenen Ideals der Wahrheit und des Friedens oder des Reiches Gottes. Dieses Bewußtsein ist ihm nicht durch den Staat geworden, sondern durch eine höhere und innere Macht, aber im Gesamtleben der Menschheit kann dieses Ideal real verwirklicht werden durch die vorbereitenden Staatsorganisationen; und hieraus ergibt sich für den einzelnen, tatsächlich moralischen Menschen die direkte und positive

Menschheitspflege auf sich nimmt, so muß ihm aus demselben Grunde die Macht zufließen, innerhalb seines Bereiches seinem Willen gegebenenfalls durch Zwangsmaßnahmen Nachdruck zu geben. Die herrschenden moralischen Prinzipien des Staates müssen also in einer Autorität als innerm Prinzipe der staatlichen Einheit, im Gerichtswesen, in der Polizei und im Heere ihre Verkörperung finden.[1] Das Heer, wie schon erwähnt, bestimmt nämlich Solowjew als „den höchsten Ausdruck und die erste reale Grundlage eines Staatswesens".[2] Hätte die staatliche Autorität diese Gewalt nicht, so wäre der Staat in seinem Wesen bedroht, weil jeder böse Wille ihn hindern könnte, seine Aufgaben zu erfüllen, er könnte nicht mitleidig sein, d. h. er setzte sich in Widerspruch mit seiner Bestimmung als organisiertem Mitleide. Was die Form der staatlichen Autorität betrifft, so ist Solowjew Anhänger der Monarchie. „Die Macht als eine lebendige, wirklich alle gleichstellende Kraft muß in der Hand einer einzigen lebendigen Persönlichkeit ruhen. Die Macht oder das Kaiserreich, das Imperium, findet ihren realen praktischen Sinn nur im Imperator."[3] Das Herrschen eines Monarchen muß aber durch die Volkskontrolle begrenzt werden. „Eine rein moralische Kontrolle durch die freien Kräfte des Volkes und der menschlichen Gemeinschaft überhaupt ist nicht nur möglich, sondern auch im höchsten Grade wünschenswert."[4] So können wir Solowjew als Anhänger der konstitutionellen Monarchie bezeichnen.

Welche Form die staatliche Autotität jedoch annehme, so bleibt sie immer ihrem Wesen nach die höchste Ausdrucksform des Mitleides.[5] Durch das Mitleidsprinzip ist der Staat mit dem absolut Guten, mit Gott verbunden, und damit geht zugleich das staatliche Wesen auf das absolut Gute, auf Gott

Pflicht, den Staat zu unterstützen durch Wort und Lehre, damit dieser seinen vorbereitenden Aufgaben voll gerecht werden könne, nach deren Erfüllung und durchaus nicht früher selbstverständlich auch der Staat überflüssig wird. (Siehe S. 443.)

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 490. [2] Ebenda S. 486.

[3] Solowjew, Vom christlichen Staate und der christlichen Gesellschaft (russ.), S. 371, auch Rechtfertigung des Guten, S. 514.

[4] Rechtfertigung des Guten, S. 514. [5] Ebenda S. 515.

über. In dieser Verbindung des Staates durch das Mitleidsprinzip mit dem absolut Guten findet der Staat seine Rechtfertigung als eine absolut notwendige Vorbedingung eines größeren Guten.

Durch zwei sich entgegengehende Bewegungen nähert sich die Menschheit dem letzten Stadium ihrer Vollkommenheit: durch die von oben nach unten gehende (göttliche) Bewegung und durch die von unten nach oben gehende (menschliche). Im göttlichen Herablassen zur menschlichen Unvollkommenheit besteht die Rechtfertigung und der Sinn des Staates. Um dieser göttlichen Herablassung würdig zu sein, soll der Mensch ihr entgegengehen. Das kann sich aber nur im Staatsleben vollziehen. Also muß der Mensch nicht den Staat fliehen, sondern ihn als Werkzeug für seine Vollkommenheit und zu seiner Erhebung zu Gott benützen.[1] So geht der Staat wie alle anderen Seinsformen in Solowjews Philosophie letzten Endes auf den Willen Gottes zurück. Aber der Staat ist nicht ein unmittelbares Werkzeug Gottes. Er ist vielmehr eine Einrichtung, die notwendig aus der Anlage der Menschennatur folgt, und die darum mit dieser zugleich als notwendig gesetzt ist. Wenn aber das staatliche Wesen auf den Schöpferwillen zurückgeht, folgt daraus keineswegs, daß damit auch die besondere Art, in welcher die Staatsgewalt auftreten kann oder soll, durch Gott vorgezeichnet sei. Diese nähere Ausgestaltung bleibt grundsätzlich der menschlichen Entscheidung anheimgegeben. Der Staat ist göttliche Schöpfung vermittels der freien menschlichen Vernunft. Deswegen tragen alle staatlichen Verordnungen durchaus den Charakter des menschlichen Willens und denjenigen der Vernunft. „Wo Maß, Grenze und Norm gegeben sind, dort ist damit auch zugleich die Vernunft und Idee (d. h. die Idee der Einheit) gegeben."[2] Ja, der Mensch besitzt außer

[1] Trubetzkoj Eug., Wladimir Solowjews Weltanschauung, Bd. 2, S. 320 und 323. Moskau 1913. Auch Rechtfertigung des Guten, S. 176.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 265. Auch ebenda S. 208: „Die Vervollkommnung der Menschheit ist durch solche Tätigkeiten der Vernunft und des Willens bedingt, die auch beim Wilden, wenn auch nur im Keimzustande, vorhanden sind."

dem Denken noch einen tätigen Willen und eine fühlende Empfänglichkeit. Die Vernunft oder das Denken steht aber seinem Wesen nach höher als das Wollen und Fühlen und muß über sie herrschen. Also muß die fatalistische Unterordnung (im Staatsleben) unter eine höhere Kraft zu einem bewußten freien Dienen für das vollkommne Gute werden. Dieses Dienen dem absolut Guten gegenüber, welches das Wesen des Staates ausmacht, besteht darin, daß der Staat das Gemeinwohl seines Volkes begründet, schützt und fördert. Damit bestimmt Solowjew zugleich die nähern und wichtigsten Aufgaben des Staates, die wir aber im folgenden Abschnitte darzustellen versuchen werden.

Abschnitt III.

Die Aufgabe des Staates.

§ 1. Die Staatspflicht im allgemeinen.

Seiner Bestimmung nach muß der Staat auf seinem weltlichen Gebiete und mit seinen Mitteln dem absoluten Ziele dienen, das ist die Vorbereitung der Menschheit und der ganzen Erde für das Reich Gottes.[1] Im gegenwärtigen unvollkommnen Zustande der Menschheit ist das Ziel und die Aufgabe des Staates darin zu sehen, daß er das Minimum der Moral nötigenfalls mit physischer Gewalt zu verwirklichen oder, was dasselbe ist, die bösen äußern Handlungen des Menschen mit allen Mitteln zu verhindern suchen soll. „Im allgemeinen besteht die Bestimmung eines Staates darin, daß er die menschliche Gesellschaft vor Ungerechtigkeit oder besser vor dem höchst realen, offenkundigen und allgemein bekannten Bösen zu schützen hat."[2] Der Staat muß nämlich die Grundlage des Gemeinschaftslebens schützen und die freie Entwicklung aller menschlichen Kräfte begünstigen.[3] Ferner fordert die moralische Pflicht gegen andere, die auf dem Mitgefühle als auf dem Prinzipe der realen Solidarität aller Wesen beruht, daß wir den friedlichen und schwachen Menschen Hilfe gegen Gewalttäter zuteil werden lassen sollen. Und da wir als Einzelmenschen nicht immer allen helfen können, so muß an unserer Stelle solches durch den Gesamtmenschen, d. h. durch den Staat geschehen. In diesem Sinne sagt Solowjew: „Die politische Organisation (der Staat) ist ein natürliches menschliches Gut, das für unser Leben gerade so notwendig ist wie unser physischer Organismus."[4]

Was aber die Hilfe betrifft, so hat der Staat es unmittelbar mit der Allgemeinheit, nicht mit den Einzelpersonen zu tun.

---

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 501.

[2] Solowjew, Aus der Geschichte der Philosophie, Bd. VI, S. 327.

[3] Ebenda S. 591.

[4] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 489.

„Der Staat hat es mit dem Interesse des einzelnen insofern zu tun, inwiefern diese Interessen durch die Interessen aller andern begrenzt sind. Und da diese Bedingung gleich ist für alle, so sind alle vor der staatlichen Macht gleich; die staatliche Autorität wird also nicht durch den Allgemeinnutzen bestimmt, sondern durch die Gleichheit oder Gleichmäßigkeit oder, was dasselbe ist, durch die Gerechtigkeit."[1]

Indem aber durch den Staat der Gesamtheit der Bürger oder ihren Gruppen solche soziale Vorteile geboten werden, deren Erreichung nur durch die im Staate vereinigte Kraft möglich ist, kann der einzelne als Glied der Gesellschaft in und mit der Gesamtheit an jenen Gütern und Veranstaltungen teilnehmend selbständig sein Privatwohl positiv verwirklichen. Das allgemeine Wohl oder der allgemeine Nutzen müssen, um die Bedeutung eines moralischen Prinzipes zu haben, im vollsten Sinne des Wortes allgemein sein, d. h. sie müssen sich nicht nur auf viele oder die Mehrzahl, sondern auf alle ohne Unterschied beziehen. Was wirklich das Heil aller bedeutet, ist aber dadurch auch das Heil des einzelnen.[2] So wird die öffentliche Wohlfahrt im Verein mit der Tätigkeit der einzelnen und ihrer Verbände das große Mittel, durch welches das Gemeinwohl des gesamten Volkes im Staatsleben zur tatsächlichen Verwirklichung gelangt.

Das Gemeinwohl ist, wie wir schon gesehen haben, seinem Wesen nach als das allmählich in die Wirklichkeit übergehende moralische Gute zu verstehen. Der Übergang des moralischen Guten in die Wirklichkeit vollzieht sich dadurch, daß der Staat auf Grund des Mitleidsgefühles die gerechten Beziehungen zwischen einzelnen Bürgern herstellt und überhaupt die Äußerung des bösen Willens begrenzt. „Die direkte und grundlegende Ursache einer solchen Begrenzung ist das Mitleid, wodurch auch der ganze Fortschritt des Rechtes und des Staates bestimmt wird."[3]

---

[1] Solowjew, Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 143.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 292.

[3] Ebenda S. 504—5.

Die moralische Aufgabe, den andern Hilfe zu erweisen, war schon am engsten mit den Aufgaben des heidnischen Staates verknüpft. Solowjew weist auf die Heldentat des athenischen Herrschers Theseus hin, der mit großer Lebensgefahr sein Volk von den Menschenopfern in Kreta befreite.

Mitleidig den andern zu helfen, wird die höchste und wesentlichste Aufgabe des Staates sowohl in der Gegenwart wie auch in der Zukunft sein. Aus Mitleid zu den physischen Leiden schützt der Staat die Bürger vor äußerer und innerer Gefahr, aus Mitleid zur geistigen Unvollkommenheit bemüht sich der Staat seine Untertanen zu unterrichten; das Mitleidsgefühl liegt also im Grunde der kulturellen Tätigkeit des Staates. Dasselbe Mitleidsgefühl bestimmt die Grenzen der staatlichen zwingenden Gewalt. Der Staat kann nämlich nicht die menschliche Freiheit unterdrücken, die als unbedingtes Mittel für die wahre gottmenschliche Vereinigung dient.[1] Also mischt sich der Staat nicht in das Innenleben des Menschen; anderseits muß der Staat die äußeren Bedingungen für ein würdiges Dasein und Vervollkommnung der Menschen schaffen.[2] Damit bestimmt Solowjew zwei grundsätzliche Aufgaben des Staates: eine konservative, die darin besteht, daß der Staat die Grundlagen des Gemeinschaftslebens schützt, ohne welche die Menschheit nicht existieren kann, und eine progressive Aufgabe, die den Staat verpflichtet, die Bedingungen des menschlichen Lebens zu verbessern und die freien Entwicklungen aller menschlichen Kräfte zu begünstigen, ohne das der zukünftige vollkommene Zustand nicht verwirklicht sein kann. Ohne die konservative Tätigkeit des Staates würde die Menschheit schon längst vorher auseinandergefallen und zum chaotischen Zustande zurückgetreten sein; dann hätte niemand die Möglichkeit, in das vollkommenere höhere Leben einzutreten, gehabt. Und ebenso wäre die Menschheit ohne die progressive Tätigkeit des Staates für immer auf derselben Stufe des historischen Progresses geblieben, und folgerichtig konnte sie niemals zu der Fähigkeit erwachsen, um letzten Endes das Reich

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 595. [2] Ebenda S. 505.

Gottes aufzunehmen oder abzuweisen; dann hätte unser Leben keinen Sinn und Zweck.

Diese beiden Aufgaben und überhaupt alle andern staatlichen Zwecke und Ziele können nur dann erreicht werden, wenn die Beziehungen der einzelnen Individuen einer und derselben politischen Gesellschaft zueinander und die Verhältnisse eines Staates zu dem andern festgestellt und genau bestimmt werden. Somit entstehen inner- und außenpolitische Aufgaben des Staates. Die innerpolitische Lage eines Staates will Solowjew durch das Recht, die äußere durch den Krieg, bzw. durch die daraus entstehendenVerträge und Bedürfnisse regulieren. Zunächst wird Solowjews Auffassung der staatlichen Rechtsordnung dargestellt.

§ 2. Die staatliche Rechtsordnung.

Das natürliche Grundprinzip des Staates ist „die Rechtmäßigkeit oder das Recht". Der Staat ist aber nur der äußere Ausdruck, die äußere Verkörperung des Rechtes; denn das wirkliche Subjekt und der eigentliche Träger des Rechtes ist nur die menschliche Persönlichkeit, als „unendliche Möglichkeit zu immer größerer Vervollkommnung". Zu den wesentlichen Eigenschaften der Persönlichkeit gehört zweifelsohne die Freiheit, d. h. die Tätigkeit der Selbstbestimmung beim Handeln. Bei der Betätigung mehrerer freier Personen ist es aber möglich, daß es zu einer gewissen Kollision, zum Streit zwischen mehreren Individuen kommen kann. Um solchen Zusammenstößen der freien menschlichen Handlungen vorzubeugen, müssen die einzelnen Personen auf ihre Freiheit bis auf ein gewisses Minimum zugunsten des allgemeinen Friedens verzichten. Aber die Sorge um das Wohl der andern ist nur möglich auf Grund der rechtlichen und moralischen Forderungen: es setzt also von selbst voraus, daß die Gemeinschaft und die andern Menschen gewisse Rechte haben, die die persönlichen Interessen begrenzen. Von da ausgehend sucht Solowjew zu beweisen, daß das Wesen des Rechtes in der Bestimmung der Beziehungen zwischen den Personen besteht. Subjekt des Rechtes kann nur die Person sein und

keineswegs das Ding. Die Freiheit der Persönlichkeit liegt im Grunde des Rechtes. Die Freiheit als solche kann aber nicht das Recht bilden: als Eigenschaft der Persönlichkeit ist das Recht nur ihre Kraft. Aber es gibt noch kein Recht, wenn die persönliche Tätigkeit sich in ihrem eigenen Gebiete begrenzt oder wenn die Tätigkeit der Persönlichkeit durch die äußere Natur begrenzt ist. Für das Recht ist notwendig, daß die freie Tätigkeit der einen Person sich mit der nämlichen freien Tätigkeit der andern Person begegne. Die persönliche Freiheit in bezug auf die andern Menschen bestätigt sich als persönliches Recht, d. h. als etwas, was die Tätigkeit der andern bedingt. Die Freiheit ist aber jeder Person als solcher eigen; deswegen behaupte ich meine Freiheit als etwas Unbedingtes für die andern nur insofern, inwiefern ich die Freiheit der andern respektiere. Meine Freiheit wird nur in dem Falle zum Recht, wenn ich die Freiheit aller Personen als gleiches Recht anerkenne. In diesem Sinne lautet daher Solowjews Bestimmung des Rechtes, nämlich: „Das Recht ist die durch die Gleichheit bedingte Freiheit".[1] Mit dieser grundsätzlichen Bestimmung des Rechtes ist das Prinzip der individuellen Freiheit mit dem Prinzip der gemeinschaftlichen Gleichheit verknüpft, und infolgedessen können wir sagen, daß das Recht nichts anderes ist als die Synthese der Freiheit und Gleichheit. Das so definierte Recht kann in doppeltem Sinne verstanden werden: subjektiv genommen, erlaubt dieses Recht alles zu tun, was andere uns gleiche Personen nicht beeinträchtigt. Im objektiven und eigentlichen Sinne trägt das Recht nach Solowjew durchaus negativen Charakter, nämlich es verbietet uns das zu tun, was anderen Menschen schaden könnte, aber keineswegs verpflichtet es uns zu positiven Leistungen. Deswegen fordert auch der Staat nicht als Verkörperung des Rechtes, daß alle jedem und jeder allen helfe, sondern er fordert nur, daß keiner den andern beleidige.[2]

Weiter schenkt Solowjew seine Aufmerksamkeit der Frage, ob die Moral und das Recht sich streng voneinander scheiden,

[1] Solowjew, Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 148.

[2] Ebenda S. 148—50.

und bemüht sich zu beweisen, daß zwischen Recht und Moral ein enger Zusammenhang bestehe. Im allgemeinen ist nach Solowjew das Recht ein Teil der Moral. Der Unterschied zwischen Recht und Moral besteht nur im folgenden. Zuerst ist die rein moralische Forderung, z. B. die Liebe zum Feinde, eine unbegrenzte und allgemeine Forderung. Die Moral fordert entweder die Vollkommenheit oder mindestens das unbegrenzte Streben nach der Vollkommenheit. „Jede prinzipiell zugegebene Begrenzung ist der Natur des moralischen Gebotes zuwider und untergräbt seine Würde und Bedeutung; denn wer sich im Prinzipe vom absoluten Ideal lossagt, der sagt sich auch von der Moral los und verläßt den moralischen Boden."[1] Im Gegensatze ist das eigentliche juristische Gesetz seinem Wesen nach begrenzt. Das juristische Gesetz unterscheidet sich nach Solowjew von der Moral dadurch, daß das erste nur die niedrigste Stufe moralischen Bewußtseins fordert, nämlich: „Nur die tatsächliche Einschränkung gewisser unmoralischer Willensäußerungen."[2] Daher die erste Bestimmung des Rechtes, die bei Solowjew so lautet: „Das Recht ist die niedrigste Grenze oder ein bestimmtes Minimum der Moral."[3] Zwischen Moral und Recht, d. h. zwischen Maximum und Minimum ist kein Widerspruch vorhanden: die Forderung der Vollkommenheit und der Heiligkeit befreit uns nicht von der Pflicht, unsere Schuld zu entrichten oder sich von böser Tat zu enthalten; ebenso verneint das Recht nicht die höhere moralische Vollkommenheit, wenn es sie auch nicht fordert. Aus dem ersten Unterschiede leitet Solowjew den zweiten ab: das moralische Gebot als unbegrenztes wird durch keine äußere Tätigkeit erschöpft, weil die Erfüllung des moralischen Gebotes als Ausdruck der absoluten Vollkommenheit unbegrenzt bleibt, wie z. B. das Gebot, die Feinde zu lieben. Im Gegensatze zu diesem drückt sich das juristische Gesetz in der Forderung bestimmter äußerer Handlungen oder Einhaltung von bestimmten Handlungen aus. Auch in diesem Falle ist kein Widerspruch

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 406.
[2] Ebenda S. 407. [3] Ebenda S. 408.

zwischen Moral und Recht gegeben. Einerseits schließt die Moral die bestimmten äußeren Handlungen nicht aus, sondern fordert sie; anderseits schließt die Forderung des Rechtes nicht die moralischen Motive des Handelns aus. Das Recht ist die Forderung der Verwirklichung des minimalen Guten, „während das eigentliche moralische Interesse sich nicht unmittelbar auf die äußere Verwirklichung des Guten, sondern auf sein inneres Vorhandensein im Menschen bezieht".[1] Aus diesem zweiten Unterschiede zwischen Moral und Recht folgt der dritte. Die moralische Vollkommenheit setzt die volle Freiheit des moralischen Handelns voraus. Jeder Zwang, sowohl ein physischer als auch ein psychischer ist hier ebenso unerwünscht als unmöglich. Die Verwirklichung einer gesetzlichen Ordnung läßt hingegen eine direkte oder indirekte Nötigung zu, und noch mehr: für die äußere Verwirklichung des minimalen Guten erscheint die Nötigung als unbedingte Notwendigkeit; z. B. ohne Zwangsmaßregel können wir nicht die öffentliche Sicherheit verwirklichen.

Aus der Vereinigung der drei oben angeführten Merkmale ergibt sich bei Solowjew folgende dritte Bestimmung des Rechtes in seinem Verhältnis zur Moral: „Das Recht ist die zwingende Forderung, ein bestimmtes Minimum des Guten oder der Ordnung zu realisieren, das gewisse Äußerungen des Bösen nicht zuläßt."[2] Also steht die Forderung der Moral oder das moralische Recht in keinem Gegensatze zum positiven Rechte, sondern das erste setzt das zweite voraus als seinen Beweis und seine Rechtfertigung. Zwischen diesen beiden Gebieten besteht ein enger positiver Zusammenhang. Sowohl das moralische als auch das juristische Gesetz bezieht sich auf das innere Wesen des Menschen, auf seinen Willen. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Forderungen der Moral absolut und unbegrenzt sind. Vom juristischen Gesichtspunkt aus ist aber nur der Ausdruck unseres Willens wichtig, der gewisse Handlungen ausführt und unterläßt. Das posit ve Gesetz gestattet dem Menschen, im Interesse der Freiheit, böse zu sein, und mischt

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 408. [2] Ebenda S. 408—9.

sich nicht in sein Recht, zwischen Gut und Böse frei zu wählen, ein; es hindert nur im Interesse des Gesamtwohles den bösen Menschen, ein Missetäter zu werden, der das Dasein der Gesellschaft gefährdet.[1] Das Wesen der staatlichen Rechtsordnung beruht also auf der persönlichen Freiheit und dem Gesamtwohl. Im Interesse der persönlichen Freiheit und des Gesamtwohles verdient jeder Verstoß gegen das Gesetz nach Solowjews Ansicht bestraft zu werden.

Ferner unterzieht Solowjew die Kriminalstrafen einer ausführlichen Untersuchung und versucht zu beweisen, daß die allgemein üblichen schweren Kriminalstrafen, wie lebenslängliches Gefängnis, Todesstrafe sinnlos (Vergeltungstheorie) und unmoralisch (Abschreckungstheorie) seien. Den größten Schrecken der Todesstrafe sieht Solowjew in der inneren Verleugnung der menschlichen Würde, die in der Entschlossenheit besteht, den Menschen, welcher Träger des Ebenbildes Gottes ist, zu töten. Der Mensch soll bei der Todesstrafe nicht als ein reiner animus interficiendi betrachtet werden, da dieses der moralischen Bedeutung und Würde des Menschen widerspricht. Damit verneint aber Solowjew nicht die Notwendigkeit der gesetzlichen Zwangsmaßregeln überhaupt. Gewiß darf in der vollkommenen menschlichen Gemeinschaft kein Zwang herrschen, aber diese Vollkommenheit muß ja erst erreicht werden; den bösen oder vernunftlosen Menschen volle Freiheit zu gewähren, ist kein richtiger Weg zur Verwirklichung einer vollkommenen Gemeinschaft.[2] „Zwischen dem idealen Guten und der bösen Wirklichkeit ist ein Zwischengebiet, in dem Recht und Gesetz herrschen; dieses Gebiet will der Verwirklichung des Guten dienen und das Böse begrenzen und bessern."[3] Das Dasein und die Vervollkommnung des Gemeinschaftslebens hängen von der Sicherheit aller ab, die nur gewahrt werden kann durch zwingende gesetzliche Bestimmungen, die auch für die bösen Menschen wirksam sind. Eine Berufung auf die wohltätige Macht der Vorsehung, welche die Bösewichter und Narren zur Vernunft bringen und zügeln

[1] Rechtfertigung des Guten S. 413.
[2] Ebenda S. 399. [3] Ebenda S. 404.

soll, ist in diesem Falle nichts anderes als Lästerung, „denn es ist unehrenhaft, der Gottheit das aufzubürden, was mit Erfolg durch eine gute Justiz ausgeführt werden kann".[1]

Der Kernpunkt der Sache liegt darin, daß wir in uns eine menschliche, moralische Beziehung zum Verbrecher erhalten und sein Heil immer im Auge haben sollen. „Die positive Aufgabe der Strafe besteht ihrem wahren Sinne nach nicht darin, dem Verbrecher physische Qual zu verursachen, sondern ihn moralisch zu heilen oder zu bessern."[2] Unser Verhalten zum Verbrecher soll also zweiseitig sein: erstens wird das Bedürfnis empfunden, den Beleidigten zu verteidigen. Dazu verpflichtet uns das Mitleidsgefühl. Zweitens wird der innere Impuls den Beleidiger zur Vernunft bringen wollen. Diese beiden Bedürfnisse entstammen ein und derselben moralischen Quelle, nämlich „der Anerkennung fremder Daseinsberechtigung und der Achtung vor der Menschenwürde des anderen, die sich wieder psychologisch auf das Gefühl von Mitleid und Erbarmen stützen".[3] Also liegt sowohl im Grunde der Schutzforderungen als auch im Grunde der Anwendung der Strafe nichts anderes als Mitleidsgefühl; deswegen nennt Solowjew die Herstellung der Gleichheit und der gerechten Beziehung im Gemeinschaftsleben die gleichmäßige Anwendung des Mitleides.[4]

Das widerspricht nicht streng dem grausamen Charakter der staatlichen Rechtsordnung. Der scheinbare Widerspruch gründet sich nach Solowjew auf eine geradeso oberflächliche Anschauung, als wenn jemand behaupten wollte, daß ein chirurgischer Eingriff sinnlos grausam wäre und daß die Leiden des Kranken selbst bei einer gelungenen Operation einen augenscheinlichen Widerspruch mit dem Begriffe der Chirurgie bedeuteten.[5] Um also mitleidig mit allen Bürgern zu sein, muß der Staat mit zwingenden Maßregeln gegen Gewaltmenschen auftreten. Damit bietet der Staat dem Mitleidsgefühle ein weiteres Gebiet seiner Anwendbarkeit und es hört auf, ein-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 410. [2] Ebenda S. 356.
[3] Ebenda S. 329. [4] Ebenda S. 498.
[5] Ebenda 492 und „Drei Gespräche", S. 471--73.

seitig zu sein. Andererseits zeigt uns die geschichtliche Entwicklung des Staates, daß die Staaten sowohl mit ihren Feinden wie auch mit ihren Verbrechern immer mitleidsvoller geworden sind. Solowjew sieht die „Vermitleidigung" der staatlichen Ordnung in der Einschränkung der Todesstrafe, in der Beseitigung der körperlichen Strafen, in der Verbesserung der Gefängnisse usw. Das alles bezeugt uns, daß der Staat nicht nur die Friedlichen, die unter den Verbrechern leiden, mitleidsvoll schützt, sondern daß er beginnt, sein Mitgefühl auch auf den Verbrecher selbst auszudehnen. Und solange die Neigung des menschlichen Willens zum Bösen nicht überwunden sein wird, wird nach Solowjew die äußere gesetzliche Schranke eine Notwendigkeit, die die Verwirklichung der Moral allmählich begünstigen wird.

In den gesetzlichen Einschränkungen sieht unser Philosoph die tiefen und bedeutsamen Mittel der moralischen Erziehung überhaupt. „Dank den äußern Einschränkungen verlieren die tierischen Instinkte die Möglichkeit, sich zu äußern. Sie müssen in einen unwirksamen Zustand übergehen, werden in ihrer Untätigkeit allmählich atrophisch, verschwinden bei der Mehrzahl der Menschen und hören auf, auf die nächste Generation überzugehen."[1] Hier allein liegt nach Solowjew die Rechtfertigung der staatlichen gesetzlichen Gewalt und ihr tiefster Sinn. Diesem Zwecke sollen auch die staatliche Schutzpflicht und der Krieg dienen, was wir im nächsten Paragraphen ausführlicher besprechen werden.

§ 3. Die Schutzpflicht des Staates und der Sinn des Krieges.

Der Schutzpflichtfrage des Staates hat Solowjew einen ganzen Abschnitt in seinem Buche „Rechtfertigung des Guten" und sein letztes Werk „Drei Gespräche" gewidmet.[2] Bei den Erwägungen über die Schutzpflicht des Staates steht an erster

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 282.

[2] „Drei Gespräche" hat Solowjew noch in seinem Todesjahre (1900) geschrieben.

Stelle die (nämliche) Frage, welche den Zentralpunkt seiner Lehre vom Rechte bildet, nämlich, ob die Nötigung vom moralischen Gesichtspunkte aus gerechtfertigt sein kann oder nicht. Und nachdem er die Notwendigkeit und die moralische Forderung der Nötigung innerhalb des Staates begründet hat, versucht Solowjew die nämliche Ansicht auch bei den staatlichen Beziehungen zu verteidigen, d. h. er behauptet, daß auch hier ein gewisses ethisches Minimum vorhanden ist, dessen Verwirklichung nur durch die Macht gesichert sein kann. Die Macht muß sowohl in den Beziehungen zwischen den Menschen wie auch in den Beziehungen zwischen den Staaten als Mittel dem Rechte, d. h. nach Solowjow der Wahrheit dienen. Solowjew stimmt damit überein, daß der Krieg als solcher ein Böses ist, aber er bestimmt zugleich den Unterschied zwischen dem absoluten Bösen, wie z. B. Todsünde, und relativem Bösen, wie z. B. ein chirurgischer Eingriff bei der Operation, der im Vergleich mit dem Tode noch als ein Gutes gelten muß.[1] Zu der zweiten Kategorie des Bösen zählt Solowjew auch den Krieg. Im Kriege findet unser Philosoph „etwas Positives", und zwar nicht in dem Sinne, als ob er etwas an sich Normales wäre, sondern in dem Sinne, daß der Krieg unter gegebenen Bedingungen etwas real Notwendiges ist.[2] Bei den moralischen Wertungen kann dieser Gesichtspunkt nicht beseitigt werden. Solowjew erklärt das durch ein klares Beispiel: jeder wird zugeben, daß es gottlos und unmenschlich ist, Kinder aus dem Fenster auf die Straße zu werfen; wenn jedoch bei einer Feuersbrunst kein anderes Mittel übrigbleibt, um die unglücklichen Kinder aus dem brennenden Hause zu retten, dann ist diese furchtbare Handlung nicht nur erlaubt, sondern sie wird zur Pflicht. Die Abweichung von der moralischen Norm ist hier nicht vorhanden. Ebenso auch der Krieg, der wohl ein unrichtiges und gefährliches Mittel ist, „aber doch ein solches, das sich kraft seiner realen Notwendigkeit als das einzig mög-

[1] Solowjew, Drei Gespräche", S. 478—2, und Rechtfertigung des Guten, S. 424.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 424, und „Drei Gespräche" Seite 479—485.

liche unter den gegebenen Bedingungen erweist".[1] Das bestätigen auch die geschichtlichen Tatsachen der Menschheitsentwicklung.

Weiter versucht Solowjew zu beweisen, daß die Kriege neben ihren negativen Seiten im Laufe der Weltgeschichte eine durchaus gute Wirkung gehabt haben. Zuerst wurden die zerstreuten Sippen und Geschlechter einer Nation durch den Krieg zu einem Staate gesammelt. Der Krieg fördert die Technik, baut neue Wege und verursacht den Austausch von Ideen zwischen den Völkern, z. B. die Kriege Alexanders des Großen und Napoleons. Die Kriege verursachten allmählich oft unbewußt die Vereinigung der Gesamtmenschheit zu einem einzigen Staate. Durch die Kriege wurden im Altertume die Weltreiche, wie das macedonisch-griechische, das römische u. a. begründet und lange Zeit zusammengehalten. Dank dem kriegerischen Geiste der römischen Feldherren konnte die „Pax romana" erreicht werden, die wiederum die Legionen beschützten. Und für diese Legionen wurden jene Straßen gebaut, auf denen die Apostel wanderten „über die ganze Erde". Diese „ganze Erde" bildete aber nur jenen weiten Kreis (orbis), den Rom mit blutigem Schwerte um sich gezogen hatte.[2] Nach Solowjews Ansicht erweiterten alle Kriege, von denen die alte Geschichte voll ist, nur das Friedensgebiet, und „die alten heidnischen Kaiserreiche in all ihrer tierischen Roheit bereiteten den Weg für die Verkündiger der Herrschaft des Menschensohnes".[3] Außerdem besteht die wichtige progressive Bedeutung des Krieges für den Frieden auch darin, daß die Kriege im Laufe der Zeit immer kürzer wurden, und dadurch werden auch die Kriegsschäden immer geringer. Der Krieg dient letzten Endes dem moralisch-gemeinschaftlichen Progresse, indem durch den Krieg die friedlichen Ziele erreicht werden. Eine gewisse moralische Bedeutung des Krieges wurde nach Solowjew schon durch die Lehrer des Christentums anerkannt. „Die Lehrer des Christentums", so fährt Solowjew

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 425. „Drei Gespräche" S. 472—473.
[2] Rechtfertigung des Guten, S. 431. [3] Ebenda

fort, „verneinten nicht den Staat und seine Bedeutung, gegen die Bösen dieser Welt ‚das Schwert zu bringen', und daher verneinten sie nicht den Krieg."[1]

Der Staat erfüllt sehr oft unsere moralischen Aufgaben, welche die einzelnen Personen zu erfüllen nicht imstande sind. So wird der Staat z. B. im Lande, wo Hungersnot ist, oder andere Unglücke viel geschadet haben, vom Tode retten und Nahrung für die Millionen von Hungrigen bieten. Wenn aber der Staat unsere moralische Pflicht erfüllt, so ist es klar, daß er gewisse Rechte auf uns hat, und wir dürfen auf keinen Fall durch Wort und Tat die staatliche Schutzpflicht verneinen, deren öffentliche Bestimmung es ist, dem Allgemeinwohle zu dienen. Eine solche Bestimmung haben aber auch die militärischen Einrichtungen. Den Nächsten gegen Angriffe wilder Völkerstämme oder gegen Räuber zu schützen, ist unsere erste moralische Aufgabe. Aber die erfolgreiche Verteidigung ist für den einzelnen Menschen oder für viele, aber getrennt wirkende Menschen unmöglich. Darin besteht eben die Bestimmung einer allgemeinen Schutzorganisation, d. h. der Militärmacht des Staates. Die moralische Pflicht jedes einzelnen ist es, den Staat in diesem Werke der Menschenliebe zu unterstützen.

Die militärische, sowie auch jede andere Einrichtung, der eine gewisse Zwangsgewalt zusteht, ist nicht ein Böses, sondern eine Folge und ein Anzeichen des vorhandenen Bösen. Und „solange die Gefühle des Kain noch nicht aus dem Herzen der Menschheit geschwunden sein werden, wird der Militärstaat und der Schutzmann kein Böses, sondern ein Gutes sein".[2]

Also verbietet unsere Vernunft im gegenwärtigen unvollkommenen Zustande die Kriegsmacht zu verneinen, solange sie nötig ist. Das Gewissen aber macht es uns zur Pflicht, alles zu tun, damit es bald aufhöre, notwendig zu sein, und damit die natürliche Organisation einer in feindliche Teile getrennten Menschheit in Wahrheit in eine moralische und geistige Organisation übergehe. Die Kriegsmacht war nach So-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 433. [2] Ebenda S. 445.

lowjew in der natürlichen Ordnung ein direktes Mittel für die äußere und ein indirektes für die innere Einigung der Menschheit. Die Kriegsmacht wird erst dann unnötig sein, wenn alle Unvollkommenheiten der menschlichen Natur in der Tat überwunden sein werden. „Und nur dann, wenn nicht bloß in der Theorie, sondern auch durch die Erfahrung die Unzulänglichkeit aller äußern Einheit erkannt sein wird, kann die Zeit sich erfüllen und der geeinte Weltenkörper seine Vergeistigung erleben, damit in ihm das Reich der Wahrheit und des ewigen Friedens verwirklicht werde."[1]

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß Solowjew die Schutzpflicht des Staates und den Krieg als Mittel in den Dienst seiner Lieblingsidee des Weltreiches stellt, das ein äußerer Ausdruck oder eine äußere Form des allgemeinen Heils (des Gottesreiches) sein soll, und dadurch will er alle Leiden und Schrecken der Kriege teilweise rechtfertigen. Der Krieg als solcher kann also weder das absolut Böse, noch der Friede das absolut Gute sein. Die moralische Güte oder Schlechtigkeit der Kriege hängt von der Intention und dem Ziele ab, zu welchem sie geführt werden.[2]

§ 4. Die wirtschaftliche Ordnung.

Es ist uns bereits bekannt, daß gemäß Solowjews Lehre die pflichtgemäße Beziehung des Menschen zur niedern Natur in ihrer Gesamtheit in den Formen des Wirtschaftslebens organisiert wird. Dadurch erhält die Aufgabe des Staates einen besondern Charakter. Freilich besteht die wirtschaftliche Aufgabe des Staates darin, daß jedem ein gewisses minimales Maß materiellen Wohlstandes durch gesetzliche Maßregel zugesichert werde als notwendige Bedingung für ein würdiges

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 440.

[2] Solowjew, „Drei Gespräche", S. 469: „Ich bin davon voll überzeugt, daß der Krieg nicht das absolut Böse ist und daß der Friede nicht das absolut Gute ist, oder einfacher gesprochen: es sind auch tatsächlich gute Kriege möglich, ebenso wie auch ein schlechter Frieden."

menschliches Dasein.[1] Obschon diese Entscheidung der wirtschaftlichen Frage wichtig ist, so ist sie doch einseitig, indem sie die Beziehungen der Menschen untereinander bestimmt.

Das Wesen der wirtschaftlichen Organisation besteht aber in ihrer Beziehung zur äußern Natur. Folglich fordern die Absolutheit des moralischen Prinzips (Scham) und die Vollständigkeit der moralischen Ordnung es unbedingt, daß auch diese Beziehungen in die Norm des Guten oder des Vollkommenen einbezogen werden; so muß die Menschheit nicht nur auf ihrem kirchlichen und staatlichen, sondern auch auf ihrem speziell wirtschaftlichen Gebiete moralisch organisiert sein.[2]

Der Wille des Menschen bemüht sich in seinem mächtigen Streben nach dem Guten als solchem, zu allererst die menschlichen Kräfte, d. h. die menschlichen Individuen zu organisieren. Auf diese Weise entwickelt sich die ökonomische Gesellschaft von den einfachsten Fischer-, Jäger- und Hirtenverbänden bis zu den heutigen Börsen, Aktiengesellschaften und Banken. Die Aufgaben der ökonomischen Gesellschaften bestehen in der Produktion und der Verteilung der Wirtschaftsgüter vermittels der organisierten und menschlichen Arbeit nach den Prinzipien der Askese.

Die wirtschaftlichen Organisationen innerhalb des Staates tragen durchaus selbständigen Charakter und sind auf ihrem eigenen Gebiete unabhängig. Die Selbständigkeit bedeutet jedoch nicht ihr Sondersein; denn die wirtschaftlichen Aufgaben der Gesellschaft konnten nur „mit Hilfe der rechten Mittel durch die staatliche Organisation ausgeführt werden".[3] Zwischen der Tätigkeit des Staates und derjenigen einer ökonomischen Organisation besteht ein tatsächlicher und beständiger Zusammenhang. „Es ist selbstverständlich, daß ein Staat ebenso eine wirtschaftliche Seite hat, wie die ökonomische Gesellschaft eine politische Seite hat. Der Unterschied besteht nur darin, daß im ersten Falle die vorwiegende Bedeutung dem

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 506.
[2] Ebenda S. 370. [3] Ebenda S. 513.

politischen Interesse, im zweiten dem ökonomischen zukommt."[1]

Welche Form die materiell-wirtschaftliche Gemeinschaft auch annehmen mag, unter keiner Bedingung soll sie als etwas sich Selbstgenügendes bestimmt werden. Und die „speziellere Bedingung besteht darin, daß die Produktion sich nicht auf Kosten der Menschenwürde der Produzenten vollziehe, daß keiner von ihnen nur das Werkzeug der Produktion werde und daß jedem die materiellen Mittel zu einem würdigen Dasein und einer würdigen Entwicklung gesichert werden".[2] Den Arbeitenden müssen also nicht nur Mittel zum Dasein gesichert sein, sondern sie sollen auch Zeit und Muße für geistige Vervollkommnung haben. „Dieses und nur dieses ist absolut erforderlich für jeden Bauern und für jeden Arbeitenden, was darüber ist, das kommt vom Versucher."[3] Damit verurteilt Solowjew streng die Ansicht der liberalen Bourgeoisie, die das Wirtschaftsleben der freien Initiative des Individuums und der freien Konkurrenz zu überlassen fordert. Wie das freie Spiel chemischer Vorgänge nur im Leichnam vor sich gehen kann, — denn im lebendigen Körper sind diese Prozesse gebunden und durch organische Ziele bestimmt, — so ist auch das freie Spiel wirtschaftlicher Faktoren und Gesetze nur in einer toten und sich zersetzenden menschlichen Gemeinschaft möglich. In einer lebendigen und zukunftsfrohen Gemeinschaft aber sind die wirtschaftlichen Elemente durch moralische Ziele gebunden und bestimmt. Und wollten wir der Gesellschaft hier zurufen: „laisser faire, laisser passer!" würden wir damit nichts anderes sagen als: „Stirb und geh zugrunde".[4]

Ferner nimmt Solowjew an, daß der Gegensatz zwischen Liberalen und Sozialisten nur scheinbar sei, daß sie in der Hauptsache einig seien und nur in formalen Nebensachen sich streiten. Kapitalismus und Sozialismus stimmen in der verhängnisvollen Überzeugung überein, daß der Mensch nur

[1] Solowjew, Die Grundlage des vollkommenen Wissens, Bd. I, S. 234, und Rechtfertigung des Guten, S. 370.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 381. [3] Ebenda S. 378.

[4] Ebenda S. 360.

Produzent und Konsument sei, daß nur die wirtschaftlichen Beziehungen „die einzig realen und bestimmenden im Leben der Menschheit seien". „Die Sozialisten und ihre augenscheinlichen Gegner, die Vertreter der Plutokratie, reichen einander in bezug auf das Wesentliche ihrer Lebensanschauung unbewußt die Hand. Die Vertreter der Plutokratie ordnen sich aus Eigennutz die Volksmassen unter, verfügen über sie zum eigenen Nutzen, weil sie in ihnen nur Arbeitskräfte, nur das Element zur Erzeugung äußerer Besitztümer sehen; der Sozialismus lehnt sich gegen eine solche Ausbeutung auf, aber dieser Protest ist nur oberflächlich und entbehrt einer prinzipiellen Begründung; denn der Sozialismus selbst sieht schließlich im Menschen nur (oder jedenfalls vorzugsweise und in erster Linie) den Arbeiter auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens, und dieser Eigenschaft wohnt nicht inne, was seinem Wesen nach den Menschen vor jeder Ausbeutung schützen könnte."[1]

Das Grundübel der ökonomischen Verhältnisse sieht Solowjew nicht etwa im Kapitalismus oder Sozialismus, oder in andern Formen des Wirtschaftslebens, sondern in der grenzenlosen Überschätzung der wirtschaftlichen Beziehung im menschlichen Leben, — in der Unterordnung der Sittlichkeit „unter Ökonomik" —, darin, daß sie den ganzen Menschen vom Brot abhängig machen wollen. Es darf nicht vergessen werden, daß das wirtschaftliche Gebiet nur einen Teil des menschlichen Lebens ausmacht, gerade den Teil, auf dem die Sittlichkeit sich durchsetzen und „das Gute gerechtfertigt" und der Stoff vergeistigt werden müsse.

Also sucht Solowjew die Wirtschaftsfrage ganz und gar vom moralischen Standpunkte aus zu lösen. Nationalökonomie und Askese stehen daher im wesentlichen Zusammenhange.[2] Der Verbrauch der gewonnenen Güter soll nach den Prinzipien der Askese reguliert werden. Bei der Produktion der Güter soll der Mensch wiederum nicht nur auf die möglichst große Ausbeutung der Erde achten, sondern auch die Verschönerung

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 396. Siehe auch: Kritik der abstrakten Prinzipien, S. 137.

[2] Rechtfertigung des Guten, S. 511.

und Vergeistigung des Stoffes im Auge haben. Denn „die Erde bearbeiten heißt nicht sie mißbrauchen, sie aussaugen und zerstören, sondern es heißt sie verschönern, sie zu größerer Macht und Fülle des Daseins emporführen".[1]

Die Grundlinien der Solowjewschen staatlichen Wirtschaftslehre können kurz so zusammengefaßt werden: erstens kann das Gebiet der wirtschaftlichen Tätigkeit nicht abgesondert und als ein selbständiges, sich selbst genügendes bestimmt werden; zweitens besteht die speziellere Bedingung der Wirtschaftsordnung darin, daß die Produktion sich nicht auf Kosten der Menschenwürde der Produzenten vollziehe und daß jedem die materiellen Mittel zu einem würdigen Dasein und einer würdigen Entwicklung gesichert werden, und drittens, daß bei der Bearbeitung des Landes wir es nicht „als irgendein gleichgültiges Werkzeug für räuberische Ausbeutung", sondern wie ein geliebtes Wesen behandeln müssen.[2] Damit wird nach Solowjew „die physische Natur von der Notwendigkeit des Verfalles und des Todes befreit und für die gemeinsame Auferstehung im Fleische vorbereitet".[3] Die wirtschaftliche Aufgabe und Tätigkeit des Staates müssen also letzten Endes jenem absoluten Zwecke untergeordnet sein, der von der Kirche als letztes Ziel der ganzen Lebensaufgabe der Menschheit aufgestellt ist — d. h. Gott. Da aber nur die Kirche Gott als das höchste Ziel ihrer Tätigkeit hat, und da dieses kirchliche Ziel zugleich dasjenige alles menschlichen Strebens im Sozialleben ist, so müssen die staatlichen Organisationen pflichtgemäß ihre Verhältnisse der Kirche gegenüber ordnen. In der weiteren Darstellung dieser Arbeit werden wir sehen, worin Solowjew die pflichtgemäßen gegenseitigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche gesehen hat.

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 511.
[2] Ebenda S. 381. [3] Ebenda S. 394.

§ 5. Staat und Kirche.
(Ihre gegenseitigen Beziehungen und die Grenzen ihrer Tätigkeit.)

Von der ökonomischen Gesellschaft erhält der Mensch die notwendigen materiellen Güter; die politische Gesellschaft oder der Staat sichert ihm die Unantastbarkeit seines Lebens und seiner Güter. Damit jedoch werden die Wünsche und Strebungen des menschlichen Willens noch nicht vollständig befriedigt.

Der Mensch ist die „unendliche Form", die eines unendlichen Inhaltes bedürftig ist; also nur das unendlich Gute, die Gottheit, ist imstande, diese Form zu erfüllen und vollauf zu befriedigen. „Der Mensch will nicht nur eine materielle Existenz haben, die ihm von der ökonomischen Gesellschaft gesichert wird, nicht nur ein rechtmäßiges Dasein, das ihm von der politischen Gesellschaft gegeben wird, er verlangt für sich das absolute, einheitliche und ewige Dasein. Nur dieses letzte ist ihm das wahrhaft höchste Gut, summum bonum, zu welchem alle anderen Güter nur Mittel sind."[1]

Der Mensch suchte sich zu allen Zeiten irgendwie mit dem höchsten Guten — der Gottheit — in Verbindung zu setzen und schöpfte von da aus den Inhalt und das Ideal für sein Leben. Um dieses religiöse Ideal sicher zu erlangen können, schuf der Mensch die geistlichen oder die heiligen Gesellschaften — die Kirche. Die geistliche Gesellschaft, die Kirche, setzt die Religiosität des Menschen voraus. Psychologisch genommen, versucht Solowjew das religiöse Bewußtsein des Menschen aus dem moralischen Ehrfurchtsgefühl abzuleiten.[2]

Das Prinzip und Ziel der Kirche ist die Liebe. Aus Liebe und durch Liebe soll der Mensch sich hier mit Gott und durch Gott (Gottmenschtum) mit allen andern Menschen, ja mit dem ganzen Weltall zu vereinigen suchen. Die Kirche bietet dem ganzen Gemeinwesen das höchste Ziel und die absolute Norm

[1] Solowjew, Die Grundlage des vollkommenen Wissens, Bd. I, S. 235.

[2] Siehe Seite 26 dieser Arbeit.

ihrer Tätigkeit.[1] „Die Kirche ist die alle Welt umfassende Organisation des wahrhaften Lebens", sagt Solowjew.[2] Damit will Solowjew betonen, daß die Kirche die ganze Menschheit aller Zeiten und aller Orte kraft göttlicher Gnade zu organisieren und zum Gottesreiche zu führen die Aufgabe hat. Diese Aufgabe bekam die Kirche von der christlichen Religion, die Solowjew als die vollkommenste Religion betrachtet, über die hinaus keine religiöse Entwicklung mehr möglich ist. Die grundsätzliche Wahrheit, die eigene Idee des Christentums besteht nach Solowjew in der Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen, die zuerst in Christo vollzogen ist und die sich weiter im Sozialleben der Menschheit vollzieht, wo das Göttliche durch die Kirche und das Menschliche durch den Staat vertreten ist.[3]

Die Kirche und der Staat sind verschiedene Gebiete der menschlichen Tätigkeit. Aber Kirche und Staat sollen eine gemeinsame Solidarität haben, die durch das zukünftige Ideal bestimmt wird. Tatsächlich besitzen dieses Ideal in der Gegenwart weder die Kirche noch der Staat; sie besitzen nur die spezifischen Mittel, um diesem Ideale sich allmählich zu nähern. Da aber sowohl das Gebiet der Tätigkeit der Kirche, wie auch dasjenige des Staates das menschliche Leben ist, so ist es wichtig, die Verhältnisse ihrer Tätigkeit nach einem und demselben Ideale zu bestimmen.

Das Verhältnis zwischen Staat, Kirche und den ökonomischen Organisationen faßt Solowjew ganz ideal auf. Jede dieser Gesellschaftsformen ist selbständig und auf ihrem Gebiete von der anderen unabhängig, weil eine jede dieser Organisationen ihr eigenes inneres Prinzip hat. Der ökonomischen Gesellschaft entspricht das Schamgefühl als Prinzip der Askese, dem Staate — das Mitleidsgefühl und der Kirche — das Ehrfurchtsgefühl. „Das individuelle religiöse Gefühl findet seine

[1] Grundlage des vollkommenen Wissens, S. 262.

[2] Solowjew, Die Geschichte und Zukunft der Theokratie Bd. IV. S. 228.

[3] Solowjew, Rußland und die Universalkirche, S. 20—21. Moskau 1911.

objektive Entwicklung und Verwirklichung in der Kirche (der Weltkirche), die auf diese Weise die organisierte Ehrfurcht oder Gottesfurcht darstellt."[1] Die Selbständigkeit jeder von diesen Organisationen soll aber nicht in das Sondersein übergehen. Zwischen ihnen muß eine „Einheit ohne Vermischung" bestehen. Nach Solowjew besteht zwischen Kirche und anderen gemeinschaftlichen Organisationen bzw. zwischen dem Staate ein tatsächlicher und beständiger Zusammenhang. „Das geistige und weltliche Gebiet, das Gebiet der Kirche und des Staates (oder der ökonomischen Gesellschaft) sind nur zwei verschiedene Seiten oder, besser gesagt, zwei Stufen einer und derselben Sphäre, nämlich der praktischen, moralischen oder gemeinschaftlichen, d. h. der Sphäre des tätigen Lebens.[2] Der wahre Grund dieser Einheit und gewissen gegenseitigen Abhängigkeit der gemeinschaftlichen Organisationen besteht in der Einheitlichkeit und Unteilbarkeit des absoluten Moralprinzipes, dem alle Organisationen des Gemeinschaftslebens untergeordnet sein müssen. Von da ausgehend, versucht Solowjew aus der ökonomischen Gesellschaft, dem Staate und der Kirche eine einheitliche, harmonische Gemeinschaftsform, die freie Theokratie zu konstruieren. Das einigende oder formale Prinzip der Theokratie muß die Liebe sein. Die wichtigste und leitende Stellung in der Theokratie kommt der Kirche zu. Die Kirche darf jedoch trotz ihrer Superiorität nicht in die Dinge, die ihrer Natur nach zu dem Bereiche das Staates oder der ökonomischen Gesellschaft gehören, eingreifen und deren Autonomie beeinträchtigen. „Die Kirche als solche mischt sich nicht in die staatlichen und ökonomischen Angelegenheiten ein, sondern bietet dem Staate und der ökonomischen Gesellschaft das höchste Ziel und die absolute Norm ihrer Tätigkeit."[3]

Der Staat trägt die Sorge für die Gesundheit des Volkes und kämpft gegen die Krankheiten; ebenso muß er auch um

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 474.

[2] Solowjew, Kritik der abstrakten Prinzipien, Bd. II, S. 157

[3] Solowjew, Die Grundlagen des vollkommenen Wissens, Bd. I, S. 262.

die Volksmoral besorgt sein und gegen das Verbrechen kämpfen. Aber die Rahmen des staatlichen Gesetzes konnten nicht immer die Handlungen des zur Vollkommenheit strebenden Menschen bestimmen. „Es braucht einer niemals zu töten, zu stehlen und nie einen Paragraphen des Kriminalgesetzes zu verletzen, und doch kann er hoffnungslos weit vom Reiche Gottes sein."[1] Und hier nämlich, wo die Tätigkeit des Staates aufhört, beginnt die moralische Tätigkeit der Kirche. In diesen Dingen muß der Staat der Kirche ebenso vertrauen, wie er einer medizinischen Anstalt in medizinischen Angelegenheiten vertraut. Daher die Pflicht des Staates oder der staatlichen Regierung, an die Kirche zu glauben. Kraft dieser rein moralischen und nicht juridischen Verpflichtung muß sie (Staatsregierung) ihre Tätigkeit freiwillig der höheren Autorität der Kirche unterordnen."[2] Von da aus bestimmt Solowjew die Tätigkeit des Staates und diejenige der Kirche als einheitliche Tätigkeit der freien Theokratie für die Verwirklichung des Reiches Gottes. Das bedeutet keineswegs, daß der Staat in der Theokratie zur Kirche werde und aufhöre, Staat zu sein. Nach Solowjew heißt es nur, daß in der Theokratie „die Kirche sich im Staate nur so weit verkörpert, als der Staat selbst die christlichen Prinzipien vergeistigen wird; und die Kirche läßt sich zu den weltlichen Angelegenheiten gerade so weit herab, als der Staat sich zu ihrem Ideale erhebt."[3]

Das im Christentume offenbarte vollkommene Gute fordert nicht die Beseitigung des Staates und solange der Wille aller Menschen nicht reif geworden ist, konnten und können dem gegebenen Menschenmateriale diese absoluten Ziele der religiös moralischen Ordnung, die von der Kirche gestellt werden, nicht verwirklicht werden, ohne die äußere Vermittlung einer gesetzmäßigen Staatsgewalt (in ihrem weltlichen Wirkungsgebiete).[4] Deshalb fordert die christliche Kirche einen christlichen Staat.

---

[1] Solowjew, Geistige Grundlagen des Lebens, Bd. III, S. 380.
[2] Ebenda S. 373. [3] Ebenda S. 374.
[4] Rechtfertigung des Guten, S. 504.

Solowjew sieht die vollständige Trennung der Kirche vom Staate als ein großes Übel an. Die vollständige Trennung der Kirche vom Staate zwingt die Kirche dazu, allem tätigen Wirken im Dienste des Guten zu entsagen und sich dem Quietismus oder der Gleichgültigkeit hinzugeben, was dem Christusgeiste widerspricht. Nicht weniger verderblich erweist sich die Absonderung auch für den andern Teil. „Der von der Kirche getrennte Staat lehnt entweder geistige Interessen ganz ab, beraubt sich also der höchsten Heiligung und Würde und verliert zuerst die moralische Achtung und dann den äußeren Gehorsam seiner Untertanen. Oder aber der Staat erkennt die Wichtigkeit geistiger Interessen wohl an, besitzt jedoch infolge seiner Entfremdung von der Kirche keine kompetente und selbständige Instanz, der er die Fürsorge für das höhere geistige Wohl seiner Untertanen oder die Erziehung seines Volkes für das Reich Gottes anvertrauen könnte, und er entschließt sich daher, diese Sorge auf sich zu nehmen."[1] Das hält Solowjew für eine „sinnlose und verderbliche Usurpation" denn damit ist die Aneignung der höchsten geistigen Autorität verbunden, die an den „gesetzlosen Menschen" der letzten Tage erinnert. Die normale Beziehung zwischen Staat und Kirche faßt Solowjew folgenderweise auf:

„Die normale Beziehung zwischen Kirche und Staat besteht darin, daß der Staat der Weltkirche die höchste geistige Autorität zuerkennt, die dem Willen der Menschheit die allgemeine Richtung für das Gute gibt und ihm das endgültige Ziel seines historischen Wirkens zuweist. Die Kirche aber überläßt dem Staate alle Gewalt und Macht, um die gesetzmäßigen Interessen dieser Welt mit dem höchsten Willen und seine politischen Beziehungen und Handlungen mit den Forderungen ihres höchsten Zieles in Übereinstimmung zu bringen, und zwar so, daß der Kirche gar keine Zwangsgewalt zukommt und die Zwangsgewalt des Staates sich mit dem religiösen Gebiete gar nicht berührt.[2]

Im allgemeinen kann man die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche in der Solowjewschen Philosophie so zusammen-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 504. [2] Ebenda S. 504.

fassen: Einerseits verwirklicht die Kirche auf Erden das Reich Gottes durch die Lossagung und Befreiung von der Welt, anderseits wissen wir doch auch, daß das Christentum den Staat rechtfertigt. Den Staat vom religiösen Gesichtspunkte zu rechtfertigen, heißt aber anerkennen, daß dem Staate ein positiver religiöser Sinn und eine religiöse Aufgabe zukommt; dieses ist aber nur dann möglich, wenn wir zugeben werden, daß der Staat als Mittel, als Werkzeug der Religion dienen kann und muß.

Wie ist das möglich? Zuerst müssen die Aufgaben und die Tätigkeit des Staates von denjenigen der Kirche genau und streng begrenzt sein. Der christlichen Religion ist, nach Solowjew, die Vermischung der kirchlichen Angelegenheiten mit den weltlichen am meisten zuwider. Solowjew pflegte die Beziehungen zwischen Staat und Kirche als diejenigen zwischen Vater (= Kirche) und Sohn (= Staat) zu charakterisieren. Und wie zwischen Vater und Sohn die Verhältnisse frei und nur innerlich und keineswegs äußerlich verbunden sind, so müsse auch bei der kirchlichen und staatlichen Beziehungen das nämliche Verhältnis sein. „Niemals unterwerfet euch der weltlichen Macht, weil der Vater dem Sohne nicht unterworfen sein kann; versuchet aber nicht die weltliche Macht euch zu versklaven, weil der Sohn frei ist."[1] Deswegen fordert Solowjew, sich auf das Evangelium berufend (dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist!), auf die Selbständigkeit des Staates und diejenige der Kirche acht zu haben.

Die Tätigkeit des Staates muß mit dem Gebiete der weltlichen Kultur begrenzt sein. Damit wird zugleich die Freiheit der Kirche gesichert; damit aber diese Freiheit eine wirkliche wäre, muß sie eine gegenseitige sein. In seiner Sphäre der weltlichen Kultur muß der Staat von der kirchlichen Organisation unabhängig sein. Auf diese Weise, indem wir die Freiheit und Unabhängigkeit der kirchlichen und staatlichen Beziehungen bestimmt haben, bestätigen wir zugleich ihren notwendigen und organischen Zusammenhang. Hier, wie überall, ist nach Solowjew die Vereinigung im Absoluten und Wahr-

[1] Solowjew, Rußland und die Universalkirche, S. 439.

haftigen nur durch die Begrenzung möglich. Die Sphäre des Herrschens der Kirche und des Staates muß eben deswegen begrenzt sein, damit die Vereinigung zwischen ihnen eine freie und organische wäre. Um den Staat zum Dienste der religiösen Ideale heranzuziehen, muß die Kirche sich über den Staat und überhaupt über das weltliche Gebiet erheben. Die Kirche ist vielmehr die Ordnung der Liebe, sie richtet nicht, sondern überläßt dem Staate die richterliche Macht, weil „der Vater niemanden richtet, sondern alles dem Sohne übergeben hat".[1] Damit der Zusammenhang zwischen Kirche und Staat nicht ein äußerlicher, mechanischer wäre, muß die Kirche in bezug auf den Staat nicht als äußere Macht, sondern als eine organische Grundlage, nicht als äußeres Gesetz, sondern als Bereich der Gnade auftreten. Praktisch heißt es nach Solowjew, daß der Staat von der Kirche die führende moralische Norm nicht durch die äußeren Befehle bekommen muß, sondern von seiner religiösen Überzeugung. Die religiöse Überzeugung des Staates bestimmt zugleich die Grenzen seiner Tätigkeit sowohl in bezug auf die einzelnen Personen wie auch in bezug auf die Kirche.

Zwei Grundprinzipien muß der Staat bei seiner Tätigkeit immer vor Augen haben, um immer innerhalb seines eigenen Gebietes zu bleiben: das Göttliche, das die Kirche vertritt und das sie zugleich heilig und unabhängig macht, und die absolute Bedeutung des Menschen, der das Gleichnis Gottes und der Träger der höheren Lebensprinzipien ist. Ja, die höchste Aufgabe des Staates ist es, daß der Staat das Allgemeinwohl begründen und fördern muß, aber „wenn für das Allgemeinwohl sogar ein einziger Mensch für nichts gelten würde, so würde ein solches Wohl weder ein wirklich allgemeines, noch wirkliches Wohl".[2] Der Staat schützt also das Allgemeinwohl, aber er tritt mit seinen Zwangsmitteln da zurück, wo es sich um die Menschenwürde und überhaupt um die individuelle Freiheit handelt.[3] Der Staat ist nicht die absolute Form des mensch-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 514.
[2] Solowjew, Aus der Philosophie der Geschichte, Bd. 6, S. 313.
[3] Rechtfertigung des Guten, S. 505.

lichen Gemeinschaftslebens und seine Tätigkeit ist immer durch die absolute Würde der menschlichen Persönlichkeit bedingt. „Das Recht der Persönlichkeit als einer solchen, das begründet ist auf der ihr eigenen und mit ihr unveräußerlich verbundenen Menschenwürde, auf der formalen Unbegrenztheit der Vernunft in jedem Menschen, das ferner darauf begründet ist, daß jede Persönlichkeit etwas Besonderes und Unersetzliches ist und daß sie daher Selbstzweck und nicht nur Mittel oder Werkzeug sein darf, dieses Recht der Persönlichkeit ist seinem Wesen nach absolut, wohingegen die Rechte der Gesellschaft auf die Persönlichkeit durch die Anerkennung der persönlichen Rechte bedingt sind."[1] Die Gesellschaft kann einen Menschen nur durch seinen eigenen Willen verpflichten, „denn andernfalls würde das nicht die Verpflichtung der Persönlichkeit, sondern der Gebrauch einer Sache bedeuten". Daraus folgt natürlich nicht, daß die staatliche Macht für jede ihrer Maßnahmen vorher um die Erlaubnis jeder einzelnen Person einkommen müsse, es bedeutet nur, daß „keine Gesellschaftsgruppe oder Einrichtung das Recht hat, irgend jemanden mit Gewalt in ihrer Gemeinschaft festzuhalten".[2]

Der Staat ist nicht Ziel an sich, er ist vielmehr der Ausdruck des Gleichgewichtszustandes „zwischen verschiedenartigen Kräften". Das natürliche Grundprinzip des Staates ist die Rechtmäßigkeit oder das Recht. Der Staat ist aber nur die äußere Verkörperung des Rechtes; denn das wirkliche Subjekt des Rechtes ist nur die menschliche Persönlichkeit. Das positive staatliche Recht, das Gesetz, ist nichts anderes als die Anwendung der Moral auf unsere negativen Handlungen.[3] Die Forderungen des positiven Rechtes sind jedoch nicht absolut und sie sollen die Grenzen im natürlichen Rechte finden und so wenig als möglich in das moralische Innenleben des Menschen eingreifen.[4] Als auf einen ungerechten Eingriff des Staates in das moralische Leben des Menschen weist Solowjew auf die Anordnung des Kreons hin, womit die Beerdi-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 291. [2] Ebenda
[3] Ebenda S. 408. [4] Ebenda S. 237 u. 505.

gung des getöteten Bruders der Antigone verboten wird. Solche unmoralische Verfügungen liegen nicht im Wesen der staatlichen Ordnung, sondern im Mißbrauch der staatlichen Gewalt. Antigone, sich auf ihre heilige Pflicht berufend, handelt wider die Vorschrift des Kreons und tut das nach Solowjew mit vollem Rechte. Der Staat hat sich in diesem Falle dem absoluten Gesetz einer ewig moralischen Ordnung (Ehrfurcht, Ahnen) gegenüber überhoben. „In ihr (Antigone) lebt keine Feindschaft gegen die Ordnung des Staates in seinen moralischen Grundlagen, sondern nur die vollkommene Überzeugung, daß außerhalb dieser Grundlagen die Forderungen des positiven Gesetzes keine absoluten sind, sondern ihre Grenzen im natürlichen Rechte finden, das von der Religion geheiligt ist und die Familienpflichten schützt, selbst gegen den Staat, wenn er sich etwas anmaßt, was ihm nicht zukommt."[1] Der Staat muß bei seiner fortschrittlichen Tätigkeit immer „die ewigen Grenzen hüten, die der Vergangenheit und der Zukunft gleich heilig sind".[2]

Ferner mischt der Staat sich nicht in die priesterlichen Angelegenheiten ein, denn er ist ein Gebiet des Gemeinschaftslebens, das inmitten zwischen der Kirche und der menschlichen Gesellschaft steht.[3] Als eine irdische Gesellschaft kann der Staat jedem Menschen absolute Bedeutung nur im Sinne einer abstrakten Möglichkeit oder eines prinzipiellen Rechtes zuerkennen, aber die Verwirklichung dieses Rechtes kann nur durch die Kirche geschehen.[4] Der Staat als solcher besitzt nicht die göttlichen Prinzipien, sondern hat sie vor seinen Augen, nämlich in der Kirche, und zwar so, „daß das Göttliche hier im Staate dem menschlichen Prinzipe und den einzelnen Menschen in seinem selbsttätigen Dienste für das höchste Ziel volle Bewegungsfreiheit läßt".[5]

Also ist nach Solowjew die Tätigkeit des Staates immer durch den absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit und durch die höheren göttlichen Prinzipien, deren äußere Verkörperung die christliche Kirche ist, bedingt.

---

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 239. [2] Ebenda S. 241.
[3] Ebenda S. 504. [4] Ebenda S. 479. [5] Ebenda S. 503.

Damit schließen wir den ersten und zwar positiven Teil dieser Arbeit ab. Im folgenden und letzten Abschnitte werden wir diesen positiven Teil vom kritischen Standpunkte aus zu würdigen haben.

Würdigung der Solowjewschen Staatslehre.

Die ganze Staatslehre Wl. Solowjews ist wie bei den meisten tiefen religiösen Denkern, von dem tiefen Glauben an den Sinn des Lebens der Menschheit erfüllt. Im Grunde dieses Glaubens liegt die volle Überzeugung, daß es ein absolutes Gute gebe, zu dem das Leben des Weltganzen als zu seinem höchsten und letzten Zwecke strebt. Von der Realität des absolut Guten sprechen uns nach Solowjew unsere Gefühle, unser unmittelbares Erleben dieses Guten. Zugleich lehrt uns davon die Menschheitsgeschichte, die nichts anderes ist als die allmähliche Näherung zum absolut Guten, als Übergang vom „Tiermenschen bis zum Gottmenschentume". Der Weg, durch den die Menschheit sich dem Gottmenschentume nähert, ist das komplizierte gemeinschaftliche Leben der Menschen, das durch die innerlichen, sozialen und moralischen Bedürfnisse der menschlichen Natur ins Leben gerufen wird.

Der Sinn des sozialen gemeinschaftlichen Lebens wie der Sinn des Lebens jedes Menschen überhaupt besteht nach Solowjew im Dienste „des reinen allumfassenden und allmächtigen Guten". Anderseits ist das gemeinschaftliche Leben durch den Einfluß und die Einwirkung des absolut Guten ins Leben gerufen, es ist dasjenige, wodurch das absolut Gute in die Wirklichkeit übergeht.

Das im Menschenleben allmählich in die Wirklichkeit übergehende Gute ist nach Solowjew dasjenige, was wir als Wohl (Glückseligkeit) bezeichnen. Das Wohl (bonum commune) ist also nur die andere Seite des absolut Guten (bonum universale).[1] Das bedeutet aber nicht die volle Identität oder eine volle Zusammendeckung des bonum commune mit dem bonum universale. Das absolut Gute wird bei Solowjew als das, zu dem alles als zu seinem endgültigen Zwecke strebt, aufgefaßt;[2] dagegen ist das bonum commune als Beginn, als Aus-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 166 u. 218.

[2] Ebenda S. 183 u. 518—519.

gangspunkt des Strebens zu dem absolut Guten zu verstehen.[1] Sie verhalten sich im Leben und Streben des Menschen als Zweck und Mittel.[2] Nur in der Gnadenordnung, die nach Solowjew durch das Göttliche neue Schöpfung errichtet wird, wird das bonum commune in das bonum universale voll übergehen. Zu dieser absoluten moralischen Ordnung strebt der Mensch in seinem irdischen Leben, aber er kann sie erst dann erreichen, wenn alle Gegensätze zwischen dem Bösen und dem Guten, zwischen der Unvollkommenheit und der Vollkommenheit ganz beseitigt werden.[3] Erst in dieser Höhe, sagt Solowjew, „geht die formelle oder rationelle Moral in das Gebiet der absoluten Moral über, das im vernünftigen Gesetze enthaltene Gute wird von dem Guten ausgefüllt, das aus der göttlichen Gnade fließt".[4]

Also faßt Solowjew das absolut Gute in zweifacher Weise auf: formell und materiell. Materiell ist das absolut Gute unser letzter Zweck und unser letztes Ziel — Gott. Formell ist es dasjenige, wodurch wir das Gute überhaupt wollen, oder, um mit Solowjew zu sprechen: der Anbeginn des Strebens nach dem höchsten Gute „in Gefühlen und im Mahnen".[5]

Mit diesem Solowjewschen Begriffe des bonum commune und bonum universale können wir im großen und ganzen einverstanden sein. Tatsächlich geht die Naturtendenz des Menschen auf das Gute im allgemeinen und in dieser Grundtendenz liegt potentiell die Richtung auf Gott eingeschlossen. Bis jetzt stimmt der Solowjewsche Gedankengang mit demjenigen des heiligen Thomas von Aquin überein. Zugleich ist aber ein tiefer Unterschied verborgen, nämlich in der näheren Bestimmung oder in der Erklärung dieser Tendenz zum Guten im allgemeinen. Bei Solowjew kommt diese Tendenz in „Gefühlen und im Mahnen" zum Ausdruck. Wir wissen ja, daß Solowjew darunter die drei sogenannten moralischen Gefühle (Scham, Mitleid und Ehrfurcht) versteht, die uns die Art und Weise zeigen, bewußt oder unbewußt, wie wir uns zum Guten als

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 518. [2] Ebenda S. 167.
[3] Ebenda S. 169. [4] Ebenda S. 519. [5] Ebenda S. 519.

solchem verhalten müssen. Ja, diese Gefühle sind sogar nichts anderes, als die verschiedenen Seiten des absolut Guten, oder verschiedene Seiten, durch die das absolut Gute sich offenbart. Deshalb hat Solowjew diese drei Gefühle zu den Prinzipien des moralischen Handelns des Menschen erhoben. Diese drei Gefühle bestimmen unsere Beziehungen zu Gott, zu anderen Menschen und zur niederen Natur. Diese Gefühle sind die Wegweiser zur moralischen Vervollkommnung. Von diesen moralischen Gefühlen ausgehend, will uns Solowjew das geistige und politische Leben des Menschen verständlich machen. Und zwar liegt nach Solowjew dem ganzen staatlich-sozialen Leben der Menschen das Mitleidsgefühl zugrunde. Das Mitleidsgefühl, bewußt oder unbewußt, regt den Menschen an, ruft bei ihm die Tätigkeit hervor, um andern helfend entgegenzutreten. Die physische und geistige Unvollkommenheit des einzelnen bietet ihm nicht die Möglichkeit, den anderen in genügender Weise die Hilfe zu erweisen. Deswegen vereinigen sich die Menschen auf Grund des Mitleidsgefühles in staatlichen Organisationen, die dem Mitleidsgefühle die Wirklichkeit verleihen und ihm die Möglichkeit bieten, sich zu entwickeln und weitere Gebiete zu ergreifen.

Also sieht Solowjew in dem Vorhandensein des Mitleidsgefühls eine gewisse Offenbarung, eine Aktuierung des Guten und erklärt uns zugleich damit den sozialen Charakter der menschlichen Natur. Wirklich spielt das Mitleidsgefühl bei den persönlichen und sozialen Pflichten des Menschen eine große bedeutende moralische Rolle, die ihm behilflich ist, das erkannte Gute als das Zweckentsprechende zu erfüllen.[1] In den einzelnen Fällen urteilt aber nicht das Gefühl, sondern die praktische Vernunft über die moralische Gutheit des Gefühles selbst und stellt fest, was sich in diesem Falle dem Menschen gezieme, d. h. secundum rectam rationem est.[2] Solowjew hat das Mitleidsgefühl als ethisches Gesetz aufgestellt, .ließ aber unentschieden, wo das Mitleidsgefühl seine Rolle zu spielen aufhört und wo die Vernunft die Normierungsarbeit über-

[1] I—II q. 24, a. 3. [2] I—II q. 24, a. 2; q. 59, a. 2.

nimmt. Bei Solowjew gewinnt die rationale Natur des Menschen nicht den Charakter der Norm des guten Handelns, wie es z. B. bei Thomas von Aquin der Fall ist. Übrigens ist es schwer, bei ihm zu entscheiden, wie der Begriff des Guten in dem Menschen entsteht. Wenn wir annehmen werden, daß die angeborenen Gefühle bei Solowjew zugleich die Art von Erkenntnis des Guten „in Gefühlen und im Mahnen" sind, so bekommen wir keinen klaren Begriff über die Entstehung der Idee des Guten. Denn das Mitleidsgefühl kann nicht den Charakter der Absolutheit tragen. Das Mitleidsgefühl ist nicht unserer Natur als etwas per se, sondern per accidens eigen; es ist mehr eine Eigenschaft, die mit der Unvollkommenheit der menschlichen Natur verbunden ist. Und sobald diese Unvollkommenheit beseitigt wird, wird zugleich das Mitleidsgefühl verschwinden, wird gleichermaßen nicht mehr nötig. Dies behauptet Solowjew selbst.[1]

Nach Thomas von Aquin liegt dem sittlichen Streben des Menschen in seiner ganzen Breite auch eine Tendenz zum absolut Guten zugrunde. Diese Naturtendenz zum Guten als solchem ist die tiefste Unterströmung in unserem Willensleben, die im Grunde unseres sittlichen Lebens und Strebens liegt.[2]

Dieses Grundstreben differenziert sich dann nach drei Seiten hin, ähnlich wie bei Solowjew. Der Unterschied liegt darin, daß, während Solowjew Scham und Mitleid nur auf Grund der Sünde und des Leides aus der ursprünglichen absoluten Tendenz hervorgehen läßt, Thomas von Aquin ohne jegliche Rücksicht auf etwas, was außerhalb der menschlichen Natur liegt, die Neigung zum Gemeinschaftsleben und zur sittlichen Vervollkommnung erklärt. Thomas von Aquin knüpft alle seine Erörterungen über das Streben des Menschenwillens an den Satz an: homo tendit naturaliter ad bonum ut sic.

[1] Siehe S. 13 dieser Arbeit. (Rechtfertigung des Guten, S. 494.)

[2] Prof. Rohner, „Thomas v. Aquin oder Max Scheler, „Divus Thomas", Bd. I 1923, S. 263.

Diese Tendenz zum Guten als solchem ist aber nach Thomas nicht die ganze Natur des Menschen. Sie ist nur der innerste Kern der sittlichen Natur des Menschen. Deshalb sagt Thomas: „Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas (es genügt also zur Erklärung des sittlichen Lebens der Hinweis auf die Grundtendenz nicht) secundum se homini convenientes.[1]

Aus dem einen und einfachen vernünftigen Grundtriebe des Menschen differenzieren sich nach Thomas drei Naturtendenzen:

Cuicumque est aliquid naturale oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia.[2] Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt.[3]

Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem; iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo.[4]

Est naturale „homines pacem habere ad invicem. Pax nihil aliud est quam ordinata concordia. Ordinata concordia inter homines servatur quando unicuique quod suum est redditur quod est iustitia.".[5]

Die zweite Tendenz erklärt Thomas so: Omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens.[6]

[1] S. C. Gent. lib. III, c. 199. [2] Ebenda c. 129.
[3] Ebenda c. 128. [4] Ebenda. [5] Ebenda c. 128.
[6] Ebenda c. 129.

Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem.[1]

Die dritte Tendenz ist in folgenden Worten enthalten: Unicuique naturaliter convenient ea quibus tendit in suum finem naturalem.[2]

Der Unterschied zwischen Solowjew und Thomas von Aquin besteht also hauptsächlich darin:

1. Nach Solowjew ist der Staat zu erklären aus dem Trieb zum Vollguten und dem Mitleid,

nach Thomas von Aquin aus dem Naturhang zum absolut Guten und der Mitliebe.[3]

2. Nach Solowjew ist nur der entferntere Grund des Gemeinschaftslebens per se, d. h. rein in der Natur des Menschen gegeben.

---

[1] S. C. Gent. lib. III, c. 129. [2] Ebenda.

[3] Den Unterschied der Solowjewschen und Thomasschen Begriffe über die Grundlagen des Gemeinschaftslebens hier kennzeichnend, wollen wir gleichzeitig bemerken, daß dieser kein großer ist. Wir ersehen diesen Unterschied, der in der Philosophie dieser großen Denker wirklich vorhanden ist, hauptsächlich nur in der Bestimmung der näheren Grundlagen des Gemeinschaftslebens. Sobald aber „die Verbreitung des Guten über alle Lebensbeziehungen jedem Denkenden historisch als Realität einleuchtet", tritt auch nach Solowjew wie bei Thomas von Aquin bei den gegenseitigen Beziehungen und Handlungen der Menschen nicht das Mitleid, sondern die Liebe hervor; denn auf dieser höheren Stufe wird nach Solowjew „unser physisches und dann auch unser moralisch-soziales Mitleid mit den Menschen zur geistigen Liebe". D. h. das Mitleid nimmt hier die Form der Liebe an, gleich wie die Liebe früher auf der niederen Stufe des sozialen Lebens, infolge der Erbsünde, die spezielle Form des Mitleides angenommen hat. Daß Solowjew das Mitleid, das ohne Liebe auch undenkbar ist, nur als näheren Grund des Gemeinschaftslebens versteht, ist auch daraus ersichtlich, daß er am Ende seiner Moralphilosophie selbst die Vervollkommnung der Menschheit im Guten durch seine drei tätigen Erscheinungen (Scham, Mitleid und Ehrfurcht) als die „unteilbare Organisation der dreieinigen Liebe" bestimmt hat. (Rechtfertigung des Guten, S. 520.)

Nach Thomas von Aquin ist sowohl der entferntere als auch der nähere Erklärungsgrund des Gesellschaftslebens per se, d. h. rein in der menschlichen Natur gegründet.

3. Nach Solowjew ist der Staat eigentlich ein Notinstitut, d. h. auf der menschlichen Not fundiert.

Nach Thomas von Aquin würde es einen Staat geben, auch wenn keine Erbsünde und kein Leid und keine Ungerechtigkeit in der Welt wären.

Der Mensch ist also von Natur aus animal sociale, weil er allein die notwendigen Lebensbedürfnisse nicht befriedigen kann. Daher ist alles, ohne was der Mensch oder die Gemeinschaft nicht leben kann, ihm natürlich, d. h. ein Glied der Gesellschaft zu sein und mit ihrer Hilfe seinen höchsten Zweck zu erstreben, ist nach Thomas von Aquin dem Menschen natürlich. Ohne die Gemeinschaft kann der Mensch seinen Lebenszweck und endlich sein höchstes Ziel nicht erreichen. Wenn darum die Natur einem Wesen etwas mitgibt, was an sich auf irgendwelchen Zweck angelegt ist, so folgt, daß dem betreffenden Wesen dieser Zweck natürlich ist. Also ist das Gemeinwesen dem Menschen von Natur aus (per se) eigen.[1] Alle andern natürlichen Neigungen (Instinkte, Gefühle usw.) sind nur natürliche Mittel, die dem Menschen in konkreten Fällen helfen, wie er sich orientieren muß. Also sind nach Thomas von Aquin nicht die natürlichen Gefühle und Neigungen als solche die ersten Ursachen dessen, daß der Mensch in Gemeinschaft lebt und der staatlichen Organisationen bedürftig ist, sondern sein so durch Gott geschaffenes Wesen.

Solowjew aber geht einen anderen Weg. Für ihn ist der Staat nichts anderes als das organisierte Mitleid. Daher bekommen die staatlichen Aufgaben einen besonderen Charakter. Der Staat ist bei ihm durch die Unvollkommenheit der menschlichen Natur bedingt und hört auf, sobald diese Unvollkommenheiten überwunden werden.[2] Also ist der Staat etwas Zeitweiliges, ein Notinstitut. Das tritt besonders bei seinen Er-

[1] Cont. Gent. Lib. III, cap. 128—129.

[2] Siehe Rechtfertigung des Guten, S. 494.

wägungen über den Sinn des Krieges und in den „Drei Gesprächen" hervor. Aus der Bestimmung des Staates als organisierten Mitleidsgefühls erwachsen weiter alle Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Rechtes, wo die menschliche Persönlichkeit wiederum das gewinnt, was sie bei der Bestimmung des Staates, seiner Entstehung und seiner Aufgaben fast verloren hat, nämlich seine Einheit und seine absolute Bedeutung.

Übrigens muß man, abgesehen von den erwähnten Mängeln, anerkennen, daß seit der Zeit des heiligen Thomas von Aquin kaum einer das Prinzip der individuellen Freiheit und dasjenige der Gemeinschaftsordnung so weit auseinandergehalten und doch sie wieder so nahe zusammengebracht und beide so harmonisch vereinigt hat wie Wladimir Solowjew.

Der einzelne ist nach ihm zur ewigen Seligkeit, zur Anschauung Gottes berufen. Dies schließt aber nicht aus, daß der Mensch sein irdisches Glück und Wohl erstrebe. Solowjew wiederholt sehr oft den Satz des großen Scholastikers: gratia praesuponit, non destruit naturam.[1] Beide Ziele sind zu erstreben, schon weil die Übung der Tugend der äußeren Mittel bedarf, freilich das natürliche in Unterordnung unter das übernatürliche. Beide Zwecke sind aber nur in der Gemeinschaft erreichbar.

Mit tiefer Begeisterung und mit aller Entschiedenheit kämpft Solowjew gegen den sittlich anarchistischen Tolstoismus und behauptet die Notwendigkeit des Staates samt allen seinen Einrichtungen. Auf die Beseitigung der Leibeigenschaft in Rußland hinweisend, beweist Solowjew die große Bedeutung der politischen Macht für den moralischen Fortschritt. „Diese äußere Staatshandlung hob mit einmal das Niveau unseres inneren Bewußtseins empor, d. h. daß sie das tat, was an sich Jahrtausende andauernde Moralpredigten nicht erreichen könnten."[2] Ebenso wichtig ist die staatliche Rechtsordnung auch für die persönliche Vervollkommnung. Nämlich, „dank der äußeren Einschränkung verloren die tierischen Instinkte die Möglichkeit, sich zu äußern. Sie mußten in einen unwirksamen

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 519. [2] Ebenda, S. 282.

Zustand übergehen, wurden in ihrer Untätigkeit allmählich atrophisch, verschwanden bei der Mehrzahl der Menschen und hörten auf, auf nächste Generationen überzugehen.[1]

Das ist die elementare, aber unbestreitbare Widerlegung gegen den moralischen Subjektivismus. Die lebendigen historischen Tatsachen zeigen uns die moralische Bedeutung und die Notwendigkeit des Staates. Der Staat hat nach Solowjew das bene vivere oder wie Thomas von Aquin sich ausdrückt: facultas contemplandi veritatem[2] für die Gesamtheit zu sichern, er hat die natürlichen Voraussetzungen zu schaffen, die es seinen Mitgliedern ermöglichen, ihre irdischenAufgaben zu erfüllen und ihr überirdisches Ziel zu erreichen.

Die ganze Staatslehre Solowjews, wie alle seine Schriften sind vom christlichen Geiste durchweht. Der christliche Geist schützt sie vor Irrtümern sowohl des sittlichen Anarchismus eines Tolstoj wie auch des moralischen Objektivismus eines Hegel. — Ja, man pflegt sogar die Solowjewschen philosophischen Staatsgedanken mit denjenigen Hegels zu identifizieren. Wir halten das wenigstens für ein Mißverständnis. Der Staat, die Gemeinschaft bekommen bei Hegel die Bedeutung einer selbständigen moralischen Substanz, in bezug auf welche die Persönlichkeit nur ein vergehendes Phänomen ist.[3] Der Staat ist nach Hegel die Vollendung der Sittlichkeit. Er ist nicht als Mittel anzusehen, welches den Interessen des einzelnen und den gesellschaftlichen Verbänden dient, er ist vielmehr Zweck an sich, ja der höchste aller Zwecke.[4] Der Staat, und zwar der moderne Staat ist für Hegel der absolut rechtliche Zustand, „das letzte Stadium der Geschichte".[5] Die höchste moralische Wahrheit ist nach ihm nicht die harmonische Beziehung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft, wie es bei Solowjew und Thomas von Aquin der Fall ist, sondern das volle harmo-

[1] Rechtfertigung des Guten, S. 282.

[2] In Eth. 10. 7, lectio 11, a.

[3] Hegel, Philosophie des Rechtes, S. 195.

[4] Siehe Messer, Geschichte der Philosophie, S. 69, Bd. III. Quelle und Meyer, Leipzig 1920.

[5] Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 530.

nische Zusammenfallen der Persönlichkeit mit der Gemeinschaft.

Solowjew hebt die Maske der Absolutheit und der Unfehlbarkeit des hegelianischen Staates weg. Der Staat ist nicht absolut. Bei seiner Tätigkeit muß der Staat immer „die ewigen Grenzen hüten, die der Vergangenheit und der Zukunft gleich heilig sind."[1] Die Tätigkeit des Staates ist durch die absolute Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit bedingt. Der Wert der Gesamtheit besteht nicht in ihrer moralischen Substantialität, sondern in den sie bildenden Persönlichkeiten.

Die konkreten Formen des Gemeinwesens sind, kraft der inneren Unbegrenztheit der Persönlichkeit, nicht imstande, sie vollständig zu befriedigen. Zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft wird nie eine volle Eintracht erreicht werden. Die Aufgaben und Bedürfnisse der Persönlichkeit werden nur insofern mit dem Begriffe der Entwicklung der Gemeinschaft zusammenfallen, als der gemeinschaftliche Fortschritt auf das absolute Ideal, das aus dem Wesen der Persönlichkeit sich ergibt, begründet wird. Dieses Zusammenfallen bezieht sich aber nur auf das Streben, auf die Entwicklung, nicht aber auf die Verwirklichung. Deswegen kann die Aufgabe der vollen Harmonie zwischen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft nur als Ideal der weiteren, subhistorischen Zukunft aufgefaßt werden. Solowjew bestimmt die Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft folgenderweise: Kraft der in ihr (Persönlichkeit) eigentümlichen inneren Unbegrenztheit kann die einzelne Persönlichkeit nicht mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben in seiner jeweiligen gegebenen Begrenztheit, sondern nur in seiner unbegrenzten Gesamtheit endgültig und absolut solidarisch und untrennbar verbunden sein, welche Gesamtheit dann allmählich und nach Maßgabe dessen zutage tritt, wie die allgemeinen Formen in Wechselwirkung mit den einzelnen Persönlichkeiten sich erweitern, wachsen und sich vervollkommnen.[2]

[1] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 291.
[2] Ebenda S. 449.

Für Solowjew ist es klar, daß das Subjekt des moralischen Weltfortschrittes nicht der einzelne Mensch als solcher, sondern der einzelne Mensch in seinem Zusammenhang mit dem Kollektivmenschen oder der Gesellschaft ist. Die gemeinschaftlichen Organisationen sind aber keineswegs die Quellen der Moral, sondern nur die notwendigen Bedingungen des moralischen Lebens. Die Persönlichkeit kann immer ihr eigenes Ideal der Gemeinschaft entgegenstellen, jenes Ideal, das sich aus dem Begriffe der Idee der Persönlichkeit ergibt.[1] Dies ist zuerst das Recht der Selbstbestimmung, das Recht an und für sich zu sein, welches Recht wiederum das Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausmacht und bestimmt; weiter sind das jene Prinzipien der Gleichheit und Freiheit, die mit der Idee der Persönlichkeit verbunden sind, die absoluten Wert und absolute Bedeutung haben.

Der klassische Solowjewsche Begriff der sittlichen Autonomie des Menschen findet seine klare Evidenz auch im thomistischen Personenbegriff. Wir gestatten uns hier nur einige Sätze aus seinem berühmten Werke Summa Contra Gentiles niederzuschreiben, um uns etwa klar zu machen, wie Thomas von Aquin die angegebene sittliche Eigenart der menschlichen Person in glanzvoller Weise dargetan hat.

[1] Siehe Solowjew, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum. Stuttgart 1921. S. 22. „Der menschlichen Persönlichkeit, nicht der menschlichen Persönlichkeit im allgemeinen, als einem abstrakten Begriffe, sondern der realen, lebendigen Person, d. i. jedem einzelnen Menschen, kommt eine absolute, göttliche Bedeutung zu. In dieser Annahme stimmen das Christentum und die Zivilisation der Gegenwart miteinander überein." Weiter (ebenda S. 23) bestimmt Solowjew eine zweifache unbedingte Unendlichkeit der menschlichen Persönlichkeit: eine negative und eine positive. Das Negative im Unbedingten „besteht in der Fähigkeit, über jeden natürlich begrenzten Inhalt hinauszugehen, nicht bei ihm zu beharren, nicht in ihm Befriedigung zu finden, sondern mehr zu verlangen . . . Das Unbefriedigtsein jedoch des Menschen von jedem endlichen Inhalte, von jeder begrenzten Wirklichkeit ist damit zugleich auch die Forderung einer umfassenderen Wirklichkeit, die Forderung eines vollkommenen Inhaltes. In einer umfassenden Wirklichkeit und in der Fülle des Lebens ist das positive Absolute enthalten" (Siehe auch Rechtfertigung des Guten, S. 219, 222 und 223).

Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est; quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis agitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est, sola vero natura intellectualis libera est . . .

Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.[1] Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.[2]

Quod aliquis propter se quaerit semper quaerit; quod enim propter se est, semper est . . . quae autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur propter se, aliae vero propter ipsas.[3]

Kurz gefaßt heißt es: Der Mensch oder die Person ist seiner selbst wegen, und die übrigen Dinge sind des Menschen wegen. Person sein heißt für sich sein. Das ist mehr als an sich sein, denn das heißt: diese Substanz ist voll und ganz unabhängig, daß ihr Sein, welches sie nur für sich besitzt, nur für sie und alles übrige nur für sie. Das heißt, daß die menschliche Person ihren Eigenwert hat, und alles andere hat Wert von ihr und soweit es ihr dient.[4]

Die Gemeinschaft begründet also nur die entsprechende Atmosphäre für den moralischen Fortschritt; der führende Zweck und das Ziel dieses Fortschrittes ergeben sich aber nur aus dem Begriffe der Persönlichkeit. Und selbst die hegeliani-

[1] S. C. Gent. lib. III, c. 112. [2] Ebenda 112.

[3] Ebenda 112.

[4] Prof. Rohner, Vorlesungen über Person und Persönlichkeit.

sche Bestimmung der Weltgeschichte als „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“,[1] kann man nur unter dem rechten solowjewschen-thomistischen Begriffe der Persönlichkeit verstehen, denn „die Freiheit ist die größte Innerlichkeit der Person“.[2]

Solowjew kennt keine historische Form, die den Menschen mit seiner Unbegrenztheit vollständig befriedigen, die der Mensch als sein letztes Ziel ansehen könnte. Ja, freilich hat Solowjew eine absolute Form als das letzte Ziel des irdischen Lebens aufgestellt, nämlich das Reich Gottes. Diese ideale Form steht aber jenseits des natürlichen, historischen Lebens. Jede staatliche Form wird aber von Solowjew nur als Zwischengebiet verstanden, auf dem der nutzlose Erdenstaub „durch eine kunstvolle Bereicherung zu fruchtbarem Boden für ein zukünftiges Gottesreich umgewandelt wird“.[3]

---

[1] Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 24. Dritte Auflage. Berlin 1848.

[2] Prof. Rohner, Vorlesungen über Person und Persönlichkeit.

[3] Solowjew, Rechtfertigung des Guten, S. 475.

Die Interpretation der Solowjewschen Staatslehre ergänzend, fügen wir als Anhang dieser Abhandlung einige Auszüge aus seinen Schriften über prinzipielle Fragen des Gemeinschaftslebens bei.

Anhang zum ersten Abschnitt.

(Rechtfertigung des Guten S. 516—520.)

Unser Leben erhält moralischen Sinn und Wert, wenn zwischen ihm und dem vollkommenen Guten ein immer vollkommener werdendes Band hergestellt wird . . .

Das reale Prinzip der moralischen Vervollkommnung ist in drei Grundgefühlen enthalten, die der menschlichen Wesenheit eigen sind und ihre natürliche Tugend ausmachen: im Schamgefühle, das unsere höhere Würde vor den Angriffen tierischer Begierden schützt, im Gefühle des Mitleides, das uns mit allen anderen gleichmacht, und endlich im religiösen Gefühle, in dem sich unsere Erkenntnis des höchsten Guten ausspricht. In diesen Gefühlen, die das gute Element unserer Natur darstellen, die von Anbeginn an nach dem Pflichtgemäßen strebt (denn untrennbar von diesen Gefühlen ist das wenn auch unklare Bewußtsein, daß sie normal sind, daß wir uns der Maßlosigkeit sinnlicher Begierden und der sklavischen Unterordnung unter unsere tierische Natur zu schämen haben, daß wir mit anderen Mitleid, daß wir vor dem Göttlichen Ehrfurcht empfinden müssen, daß dieses alles gut, das Gegenteil aber böse ist); in diesen Gefühlen und im Mahnen unseres mit ihnen verbundenen Gewissens ist die einige, oder genauer dreieinige Grundlage der moralischen Vervollkommnung enthalten. Eine gewissenhafte Vernunft, die die Impulse unserer guten Natur verallgemeinert, macht diese Impulse zum Gesetze. Der Inhalt des moralischen Gesetzes ist dasselbe, was uns in unseren guten Gefühlen gegeben ist, nur in die Form einer allgemeinen und notwendigen (pflichtgemäßen) Forderung, beziehungsweise eines Verbotes gekleidet. Das moralische Gesetz wächst aus der Sprache des Gewissens empor, sowie auch das Gewissen eine Entwicklung des Schamgefühles ist, nicht seiner physischen, sondern seiner formalen Seite nach.

Das moralische Gesetz, welches das unmittelbare Gefühl der Schamhaftigkeit verallgemeinert, gebietet uns, unsere sinnlichen Begierden immer zu beherrschen und ihnen nur als einem untergeordneten Elemente in den Grenzen der Vernunft Raum zu geben; hier kommt die Moral schon nicht (wie im elementaren Schamgefühle) einfach als das instinktive Abweisen eines feindlichen Elementes oder als ein ihm Nachgeben zum Ausdrucke, sondern es fordert einen wirklichen Kampf mit dem Fleische. In bezug auf andere Menschen gibt das moralische Gesetz dem Gefühle des Mitleides oder der Sympathie die Form der Gerechtigkeit und verlangt von uns, daß wir jedem einzelnen unserer Nebenmenschen eine ebensolche absolute Bedeutung beimessen wie uns selbst, oder daß wir uns zu den andern verhalten, wie wir wünschen, daß sie sich zu uns verhalten möchten, ganz unabhängig von dem einen oder anderen Gefühle. Endlich behauptet sich das moralische Gesetz in bezug auf das Göttliche als Ausdruck seines gesetzgeberischen Willens und verlangt von uns die absolute Anerkennung dieses Willens in Anbetracht seines Wertes oder seiner Vollkommenheit. Aber dem Menschen, der eine solche reine Erkenntnis des göttlichen Willens, als des all-einigen und umfassenden Guten, erlangt hat, muß es klar sein, daß die Fülle dieses Willens sich nur kraft ihrer eigenen, inneren Tätigkeit in der Seele des Menschen offenbaren kann. Wenn die formelle oder rationelle Moral zu einer solchen Höhe gelangt ist, geht sie in das Gebiet der absoluten Moral über, das im vernünftigen Gesetze enthaltene Gute wird von dem Guten ausgefüllt, das aus der göttlichen Gnade fließt.

Wie das wahre, mit dem eigentlichen Wesen der Sache übereinstimmende Christentum immer gelehrt hat, hebt die Gnade weder die Natur noch die natürliche Moral auf, sondern vollendet sie, d. h. sie führt sie zur Vollendung, und ebensowenig hebt die Gnade das Gesetz auf, sondern erfüllt es, und nur nach Maßgabe seiner wirklichen Erfüllung macht sie das Gesetz überflüssig.

Die Anwendung des moralischen Prinzipes jedoch kann sich (der Natur und dem Gesetze nach) aus zwei Gründen, aus

einem natürlichen und einem moralischen, nicht nur auf das persönliche Leben des einzelnen Menschen beschränken. Der natürliche Grund besteht darin, daß der Mensch als abgesondertes Einzelwesen gar nicht existiert, und dieser Grund würde vom praktischen Gesichtspunkte aus vollständig genügen, aber für die hartgesottenen Moralisten, denen nicht das Dasein, sondern nur die Pflichterfüllung wichtig ist, gibt es auch noch einen moralischen Grund: das Nichtentsprechen des Begriffes des einzelnen von allen abgesonderten Menschen mit dem Begriffe der Vollkommenheit. Somit kann aus natürlichen und moralischen Gründen der Vervollkommnungsprozeß, der den moralischen Sinn unseres Lebens ausmacht, nur als ein Prozeß der Gesamtheit gedacht werden, der im „Gesamtmenschen", das ist in der Familie, im Volke und in der Menschheit vor sich geht. Diese drei Formen des „Gesamtmenschen" ersetzen einander nicht, sondern unterstützen und ergänzen einander nur, und jeder von ihnen geht seinen eigenen Weg zur Vollkommenheit. Es vervollkommnet sich die Familie, indem sie den Sinn der persönlichen Vergangenheit im moralischen Zusammenhange mit den Vorfahren, den Sinn der wahren Gegenwart in der wahren Ehe und den Sinn der persönlichen Zukunft in der Erziehung der neuen Geschlechter vergeistigt und ihm Ewigkeitsdauer verleiht. Es vervollkommnet sich das Volk, indem es seine natürliche Solidarität mit anderen Völkern im Sinne moralischer Wechselbeziehungen vertieft und erweitert. Es vervollkommnet sich die Menschheit, indem sie das Gute in den gemeinsamen religiösen, politischen und wirtschaftlich-sozialen Kulturformen organisiert, die dem endgültigen Ziele immer mehr entsprechen und sich selbst für die absolute moralische Ordnung oder das Reich Gottes bereit machen. Das religiöse Gute oder die Gottesfurcht organisiert sich in der Kirche, die ihre menschliche Seite vervollkommnen muß, indem sie diese ihrem göttlichen Teile immer entsprechender macht; das Gute in den menschlichen Beziehungen oder das gerechte Mitleid organisiert sich im Staate, der sich vervollkommnet, indem er das Gebiet der Wahrheit und Liebe erweitert anstatt der bisherigen Willkür und Vergewaltigung

innerhalb des Volkes und innerhalb der Völker. Und endlich organisiert sich auch das physische Gute oder die moralische Beziehung zur materiellen Natur in Verbindung mit dem Wirtschaftsleben, dessen Vollkommenheit nicht in einer Anhäufung von Gegenständen, sondern in der Vergeistigung des Stoffes besteht als Vorbedingung eines normalen, ewigen physischen Daseins.

Bei einer ständigen Wechselwirkung zwischen persönlichen moralischen Opfertaten und einer organisierten moralischen Arbeit des „Gesamtmenschen" wird der moralische Sinn des Lebens oder das Gute endgültig gerechtfertigt, indem er in aller Reinheit, Vollkommenheit und Kraft in die Erscheinung tritt.

Anhang zum zweiten und dritten Abschnitt.

(Rechtfertigung des Guten S. 448—449.)

Die natürliche Organisation der Menschheit hat den Sinn, daß verschiedene Menschengruppen und einzelne Menschen vollkommen naturgemäß in die Notwendigkeit von Wechselbeziehungen zueinander versetzt werden, deren für die Allgemeinheit gültigen, zu einer relativen Vervollkommnung der Gesamtheit führenden Resultate die Bedürfnisse und Handlungen des einzelnen regeln und ordnen. So haben von altersher die Bedürfnisse der Hirten und Ackerbauer, der kriegerische Geist der Volksführer und die aus dem Eigennutze geborene Unternehmungslust der Kaufleute eine Lebenskultur geschaffen und die Weltgeschichte bereichert. Eine solche natürliche Ordnung der menschlichen Angelegenheiten, die bewirkt, daß das Streben des einzelnen zum Erfolge der Gesamtheit wird, ist der Ausdruck für eine gewisse, tatsächlich vorhandene Einheit der ganzen Menschheit. Doch diese Einheit ist unvollkommen sowohl in äußerer, als auch in innerer Beziehung. Sie ist es in äußerer Beziehung, weil sie tatsächlich noch nicht ein vollständig abgeschlossenes Ganzes ist, und sie ist es in innerer Beziehung, weil sie für das Bewußtsein und für den Willen jener Einzelwesen und Gruppen, aus denen sie besteht, noch nicht das Objekt ist. Eine solche Solidarität, die mit dem Denken und Wollen der Wesen selbst nichts zu tun hat, ist schon vor dem Auftreten des Menschen gegeben in der Einheit der Gattung und in der organischen Artenbildung; auf dieser Stufe stehen zu bleiben ist des Menschen nicht würdig, in dem sich die objektive und gattungsmäßige Vernunft, das gemeinsame Objekt in der Natur, zum individuellen Subjekte unwandelt.

Da die moralische Organisation des menschlichen Lebens die Verwirklichung der absoluten Normen des Guten oder einer aktiven, praktischen Vollkommenheit zur Aufgabe hat, muß sie überhaupt als die Vervollkommnung bezeichnet werden. Hierbei ergibt sich vor allem mit logischer Notwendigkeit die Frage: wer vervollkommnet sich? Nämlich die Frage nach dem Subjekte der moralischen Organisation. Wir wissen, daß es den Menschen im einzelnen nicht gibt, und daß er sich daher auch nicht vervollkommnet. Das wirkliche Subjekt der Vervollkommnung oder des moralischen Fortschrittes (wie auch des historischen Fortschrittes überhaupt) ist der einzelne Mensch in seinem Zusammenhange und seiner Ungetrenntheit vom Kollektivmenschen oder der Gesellschaft. Ebenso wenig wie jede Vereinigung von Molekülen eine organische Zelle und jede Anhäufung von Zellen ein Lebewesen ausmacht, so bildet auch nicht schon jede Vereinigung einzelner Menschen und Gruppen einen wirklichen und lebendigen Träger einer moralischen Organisation. Um eine solche Bedeutung zu haben, d. h. um ein moralisches Individuum organisch zu ergänzen, darf die Gesamtheit nicht weniger real als dieses und muß in diesem Sinne ebenbürtig und gleichberechtigt sein. Sie muß das dem Individuum Gegebene, aber nicht das von ihm Geschaffene sein.

Die natürlichen Gruppen, die das Leben des einzelnen Individuums real erweitern, sind die Familie, das Volk und die Menschheit als die drei dauernden Stufen für die Verkörperung des Gruppenmenschen, denen in der historischen Ordnung drei andere Gruppen entsprechen, nämlich die Blutsbande, die nationalpolitische und die geistig weltumfassende Stufe. Die letztere kann sich nur unter der Bedingung offenbaren, daß die beiden ersteren vergeistigt werden.

(Rechtfertigung des Guten S. 496—498.)

Wir kommen in der Bestimmung des Rechtes nicht weiter, wenn wir den dem physischen Gebiete entnommenen Begriff der Kraft durch den dem Menschen entsprechenderen Begriff der Freiheit ersetzen. Daß im tiefsten Grunde aller Rechts-

beziehungen die individuelle Freiheit liegt, ist unzweifelhaft, aber ist sie darum auch das absolute Prinzip des Rechtes? Das ist aus zwei Gründen unmöglich, erstens nämlich, weil sie in Wirklichkeit nicht absolut, und zweitens, weil sie überhaupt nicht das bestimmende Prinzip für das Recht ist. In bezug auf den ersten Punkt will ich nicht behaupten, daß die menschliche Freiheit nicht eine absolute sei, sondern nur, daß sie auf dem Gebiete realer Beziehungen nicht diesen Charakter trägt, auf dem und für den das Recht da ist. Nehmen wir an, daß irgendein im Fleische lebender Mensch absolute Freiheit besäße, d. h. daß er durch einen Willensakt, unabhängig von irgendwelchen äußeren Bedingungen und vermittelnden notwendigen Vorgängen, alles ausführen könnte, was er wollte! Es ist klar, daß solch ein Mensch außerhalb aller Rechtsverhältnisse stünde, denn wenn sein absolut freier Wille sich auf die Seite des Bösen stellen würde, so könnte keine fremde Einwirkung seinen Willen begrenzen, er wäre für Recht und Macht unzugänglich, und wenn er sich für das Gute entscheiden würde, so würde er Macht und Gesetz überflüssig machen. Es ist also überflüssig, über die absolute Freiheit in bezug auf das Recht zu reden, da sie einem ganz anderen Gebiete angehört. Das Recht hat es nur mit der beschränkten und bedingten Freiheit zu tun, und es fragt sich eben, welche Art von Begrenzung oder Bedingtheit den Rechtscharakter trägt. Die Freiheit des einen begrenzt die Freiheit des anderen, jedoch nicht jede solche Begrenzung ist der Ausdruck eines Rechtes. Wenn die Freiheit eines Menschen durch die Freiheit seines Nebenmenschen begrenzt wird, der ihm in aller Freiheit den Hals umdreht oder ihn nach Gutdünken an die Kette legt, so kann das überhaupt kein Recht genannt werden; in jedem Falle gibt eine solche Begrenzung der Freiheit kein spezifisches Merkmal für das Rechtsprinzip als solches ab. Diese Merkmale dürfen nicht in der Tatsache irgendeiner Freiheitsbegrenzung gesucht werden, sondern in dem gleichmäßigen und allgemeinen Charakter der Begrenzung, denn wenn die Freiheit des einen auf dieselbe Weise begrenzt wird wie die Freiheit des anderen, oder wenn dem freien Handeln eines jeden eine allen gemein-

same Grenze gezogen wird, dann erst erhält die Begrenzung der Freiheit Rechtscharakter.

Somit ist das Rechtsprinzip Freiheit in den Grenzen der Gleichheit, oder es ist durch Gleichheit bedingte Freiheit. Freiheit ist also etwas Bedingtes. Aber auch die Gleichheit, die sie bestimmt, ist kein absolut selbständiges Prinzip für das Recht. Ihrem wesentlichen Merkmale nach entspricht die Rechtsnorm nicht nur der Forderung der Gleichheit, sondern notwendig auch der Forderung der Gerechtigkeit. Diese zwei Begriffe, wenn sie auch miteinander verwandt sind, sind noch lange nicht identisch. Wenn der Pharao in Ägypten ein Gesetz erließ, in dem er alle neugebornen Israeliten zu töten befahl, so bestand die Ungerechtigkeit dieses Gesetzes natürlich nicht nur in der Ungleichheit der Beziehungen zwischen den israelitischen und ägyptischen Kindern. Und wenn der Pharao darauf befahl, nicht nur die israelitischen sondern überhaupt alle neugeborenen Kinder zu töten, so entsprach dieses neue Gesetz allerdings den Forderungen der Gleichheit, jedoch wird sich niemand entschließen, es gerecht zu nennen. Gerechtigkeit ist nicht einfach Gleichheit, sondern Gleichheit in der Erfüllung des von der Pflicht Gebotenen. Ein gerechter Schuldner ist nicht jener, der allen seinen Gläubigern schuldig bleibt, sondern der allen in gleicher Weise seine Schuld bezahlt; gerecht ist natürlich nicht jener Vater, dem alle seine Kinder gleichmäßig gleichgültig sind, sondern der allen die gleiche Liebe erweist.

Es gibt also eine ungerechte Gleichheit und eine gerechte Gleichheit, und das Recht wird durch die letztere bestimmt, d. h. letzten Endes durch die Gerechtigkeit. Dieser Begriff führt uns direkt in das Gebiet der Moral. Hier aber ist, wie wir wissen, nicht jede Tugend eine einzelne Zelle für sich, sondern alle Tugenden zusammen und unter ihnen auch die Gerechtigkeit sind nur verschiedene Ausgestaltungen des einigen oder, genauer gesprochen, des dreieinigen Prinzipes, das unsere pflichtgemäße Beziehung zu allem bestimmt. Zudem ist die Gerechtigkeit, weil sie in das Gebiet der moralischen Wechselbeziehungen des Menschen mit seinesgleichen gehört, nur die

Ausgestaltung eines grundlegenden, notwendigen Motives dieser Beziehungen, nämlich des Mitleides. Gerechtigkeit ist also gleichmäßig angewandtes Mitleid.

Insofern also das Recht durch die Gerechtigkeit bestimmt wird, hängt es seinem Wesen nach mit dem Gebiete der Moral zusammen; alle Bestimmungen des Rechtes, die dieses von der Moral trennen wollen, erfassen nicht das Wesen der Sache.

(Rechtfertigung des Guten S. 500—502.)

Der Zusammenhang des Rechtes mit der Moral gibt auch die Möglichkeit, von einem christlichen Staate sprechen zu können. Es wäre ungerecht zu behaupten, daß dem vorchristlichen Staate die moralischen Grundlagen fehlten, und es ist dazu auch nicht notwendig, auf das Reich Juda und das Reich Israel hinzuweisen, deren moralische Normen die Propheten aufstellten und ihre Nichterfüllung bestraften, sondern es genügt, an Theseus, den Beherrscher Athens im heidnischen Altertume zu erinnern, der mit Gefahr des eigenen Lebens die Bürger von den Menschenopfern in Kreta befreite, um auch hier die moralische Grundlage des Staates, das Mitleid, herauszufinden, das tätige Hilfe für alle Geschädigten und Leidenden fordert. Der Unterschied zwischen dem christlichen und dem heidnischen Staate ist also nicht in ihren natürlichen Grundlagen, sondern in anderen Beziehungen zu suchen. Vom christlichen Standpunkte aus ist der Staat nur ein Teil in der Organisation des „Gesamtmenschen", ein Teil, der durch einen anderen, höheren Teil, durch die Kirche, bedingt ist, von der er seine Heiligung und endgültige Bestimmung empfängt. Nach ihrer Bestimmung muß er mittelbar auf seinem weltlichen Gebiete und mit seinem Mitteln dem absoluten Ziele dienen, das ist die Vorbereitung der Menschheit und der ganzen Erde für das Reich Gottes.

Hieraus ergeben sich zwei Hauptaufgaben des Staates, eine konservative und eine fortschrittliche; nämlich erstens sind die Grundlagen des Gemeinschaftslebens zu schützen, ohne welche die Menschheit nicht sein kann, und dann müssen

diese Daseinsbedingungen durch eine freie Entwicklung aller jener menschlichen Kräfte verbessert werden, die die Träger des zukünftigen Zustandes der Vollkommenheit werden sollen, und ohne die das Reich Gottes sich in der Menschheit nicht verwirklichen könnte. Es ist offenbar, daß die Menschheit, ebenso wie sie ohne das konservative Wirken des Staates auseinanderfallen und es niemand mehr geben würde, der in die Fülle unseres Lebens eingehen könnte, ohne das fortschrittliche Wirken des Staates immer auf derselben Stufe der historischen Entwicklung stehen bliebe und niemals die Fähigkeit erlangen könnte, endgültig das Reich Gottes aufzunehmen oder abzuweisen, und folglich hätten die Menschen auch nichts, wofür sie leben sollten.

Im Heidentume war die konservative Aufgabe des Staates ausschließlich vorherrschend; denn, obgleich er die historische Entwicklung unterstützt hat, so geschah das gegen seinen Willen und unbewußt. Das höhere Ziel seines Handelns wurde ihm nicht von den Handelnden selbst gestellt, es war nicht ihr Ziel, denn sie hatten noch nichts gehört vom „Evangelium des Reiches". Aus diesem Grunde trug der eigentliche Entwicklungsprozeß, obgleich er sich von der allmählichen Vervollkommnung der äußeren Naturreiche formell unterschied, seinem Wesen nach keinen rein menschlichen Charakter; denn unwürdig ist es des Menschen, willenlos einem unbekannten Ziele entgegenzugehen. Wunderbar schön werden in der Bibel die großen heidnischen Staaten in Bildern mächtiger und wunderlicher Tiere dargestellt, die schnell auftauchen und ebensoschnell wieder verschwinden. Der natürliche Erdenmensch hat keine endgültige Bedeutung, er kann auch eine solche Bedeutung gar nicht haben, und der von diesem Menschen geschaffene Staat ist die Gesamtverkörperung seiner Art. Aber dieser heidnische Staat, der seinem Wesen nach bedingt und vergänglich war, behauptete sich als ein Absolutes. Die Heiden begannen damit, die individuellen Leiber, die astralen, pflanzlichen, tierischen und besonders die menschlichen in einer Anzahl aller möglichen Gottheiten zu vergöttlichen, und endeten mit der Vergöttlichung ihres Gesamtkörpers, des Staates (der

Kultus der Könige in den orientalischen Despotien — die Apotheose der römischen Kaiser).

Der Irrtum der Heiden besteht nicht darin, daß sie dem Staate eine positive Bedeutung beimaßen, sondern nur darin, daß sie annahmen, er besitze diese Bedeutung aus sich selbst. Das war offenbar unrichtig. Sowohl als individueller als auch als Gesamtkörper hat der Mensch das Leben nicht aus sich selbst, sondern er empfängt es von dem in ihm lebenden Geiste, was anschaulich bewiesen wird durch die Zersetzung der Körper, sowohl der individuellen als auch der Gesamtkörper. Der vollkommene Körper aber ist der, in dem der göttliche Geist lebt. Darum fordert das Christentum nicht von uns, daß wir die Machtvollkommenheit des Staates verneinen oder begrenzen sollen, sondern daß wir jenes Prinzip vollkommen erkennen, das dem Staate wirkliche Erfüllung seiner Bestimmung geben kann, nämlich seine moralische Solidarität mit dem Werke des Reiches Gottes auf Erden, indem er innerlich alle irdischen Ziele dem einigen Christusgeiste unterordnet.

Im gleichen Verlage erschien:

Fürst Eugen N. Trubetzkoy

Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei

Herausgegeben und eingeleitet von
Nikolaus von Arseniew

XI u. 99 Seiten 8°. steif brosch. Mk. 3.75, elegant geb. Mk. 4.20